Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

1919

UNIVERSITÉ DE NEUCHATEL

RECUEIL DE TRAVAUX

PUBLIÉS PAR LA

FACULTÉ DES LETTRES

sous les auspices de la Société académique

NEUVIÈME FASCICULE

EXCHANGE
JAN 26

RECHERCHES SUR LE PYTHAGORISME

PAR

GEORGES MÉAUTIS
PROFESSEUR À LA FACULTÉ DES LETTRES

NEUCHATEL
SECRÉTARIAT DE L'UNIVERSITÉ
—
1922

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Recherches sur le Pythagorisme

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

RECHERCHES

SUR LE

PYTHAGORISME

PAR

GEORGES MÉAUTIS

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES

NEUCHATEL

IMPRIMERIE PAUL ATTINGER

1922

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

AVANT-PROPOS

L'histoire du pythagorisme est généralement divisée en deux parties, l'une qui va du VI^e^ au IV^e^ siècle av. J.-C. porte le nom d'ancien pythagorisme, l'autre — le néo-pythagorisme — va du I^er^ siècle av. J.-C. au IV^e^ siècle de notre ère. L'ancien et le néo-pythagorisme ont été étudiés, jusqu'à présent, presque uniquement comme mouvements philosophiques. Il suffit de lire les pages que leur ont consacrées Zeller dans sa *Philosophie der Griechen* et Schmekel dans sa *Philosophie der mittleren Stoa* (1892) pour s'en convaincre. Delatte dans ses *Études sur la littérature pythagoricienne* (1915) et surtout dans son interprétation des Vers Dorés a ouvert une voie nouvelle que je me suis efforcé de suivre : faire ressortir avant tout l'aspect moral et religieux que présente le mouvement. J'ai cherché également à montrer qu'un certain nombre d'idées que l'on rencontre dans le néo-pythagorisme remontent à l'ancien pythagorisme et que l'on est amené à supposer une tradition ininterrompue reliant les deux mouvements. Je me suis attaché plus spécialement au néo-pythagorisme, n'abordant l'ancien pythagorisme que lorsqu'il présente des points de contact avec le mouvement qui lui a succédé.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

CHAPITRE PREMIER

Le pythagorisme comme mouvement religieux

Il est un sentiment que l'on retrouve souvent exprimé dans l'œuvre de l'artiste probe et du profond penseur que fut Leconte de Lisle, c'est celui de la mélancolie que fait naître dans les âmes l'étude des religions du passé. Dans un des derniers poèmes qu'il écrivit, « La Paix des dieux »,[1] il dépeint l'homme moderne qui demande, dans son angoisse de ne plus sentir en lui aucune croyance, à contempler « la Cité du silence et de l'ombre, le sépulcre muet des dieux ensevelis », ce que Leconte de Lisle appelle avec une crudité presque brutale « le Charnier des dieux ». Une voix invite l'homme à regarder dans son propre cœur et c'est là qu'il voit défiler tous les dieux d'autrefois, ceux d'Égypte, ceux de Chaldée, les Baalim des nations farouches, les dieux scandinaves, les immortels héroïques et beaux de la Grèce et l'homme, alors, se pose cette angoissante question :

> Dieux déchus de vos empires,
> O spectres, ô splendeurs éteintes, ô Bourreaux
> Et Rédempteurs, vous tous les meilleurs et les pires,
> Ne revivrez-vous plus pour des siècles nouveaux ?
> . . . . . .

[1] *Derniers Poèmes*, p. 3.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Vous en qui j'avais mis l'espérance féconde,
Contre qui je luttais, fier de ma liberté,
Si vous êtes tous morts qu'ai-je à faire en ce monde
Moi le premier croyant et le vieux révolté ?

Ce même sentiment d'horreur et de regret devant « la mort des dieux » se retrouve dans une autre œuvre encore, dans le « Dies Irae » des *Poèmes Antiques :*

Où sont nos lyres d'or et d'hyacinthe fleuries
Et l'hymne aux dieux heureux et les vierges en chœur,
Eleusis et Délos, les jeunes Théories
Et les poèmes saints qui jaillissent du cœur ?

Où sont les dieux promis, les formes idéales,
Les grands cultes de pourpre et de gloire vêtus
Et, dans les cieux, ouvrant ses ailes triomphales,
La blanche ascension des sereines Vertus ?

Telle est la douloureuse question que se pose le poète. L'auteur anonyme d'un traité hermétique mis sous le nom d'Apulée avait, bien longtemps avant Leconte de Lisle, exprimé un sentiment analogue ; prophétisant l'écroulement des antiques croyances, des rites splendides d'autrefois, il s'était écrié : « Il viendra le temps où il semblera que ce fut en vain que les Égyptiens ont servi la divinité avec piété, ont observé la religion avec ferveur... quittant la terre, la divinité remontera vers le ciel, et l'Égypte, et la terre, antiques demeures des religions, demeureront veuves, privées de la présence des dieux... la piété, le culte divin seront défendus, punis par la loi, alors cette terre très sainte, pleine de sanctuaires et de temples, sera toute remplie de sépulcres et de morts. O Égypte, Égypte, de tes religions ne subsisteront que de vagues récits, auxquels la postérité ne croira même plus, seuls des mots demeureront, gravés sur la pierre et narrants tes actes pieux. »[1]

Le pessimiste que fut Leconte de Lisle pouvait, sans doute, croire à la mort de toutes les religions, regretter le temps où

[1] Apuleius, *De Philosophia Libri, Asclepius*, éd. Thomas, p. 61.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

des peuples plus jeunes adoraient en leurs dieux l'éternelle Beauté ; l'anonyme auteur de l'*Asclepius* que je viens de citer, pouvait croire, devant l'abandon de ses dieux, à la disparition de toute piété. Il est permis d'en juger autrement, de voir dans le sentiment religieux un sentiment inhérent à l'âme humaine, un des plus puissants leviers qui soient susceptibles de pousser à l'action désintéressée, au sacrifice de l'égoïsme individuel. Ce sentiment répond-il oui ou non à une réalité transcendentale, c'est ce dont la science n'a pas à se préoccuper, car comment pourrait-elle nier ou affirmer une telle chose sans sortir des limites qu'elle s'est tracée ? Ce qu'elle peut faire, c'est observer les formes que prend le sentiment religieux chez les différents peuples, aux différentes époques, étudier les religions et les philosophies qui ont favorisé son développement, noter peut-être même son affinement progressif.

★

Or, parmi les mouvements religieux de l'antiquité, il en est peu de si importants à la fois et de moins étudiés que le mouvement pythagoricien. Important par sa durée, tout d'abord, puisqu'il subsista sans interruption depuis le VI[e] siècle av. J.-C. jusque presque à la fin de l'Empire romain. Important par son influence, puisque des hommes comme Platon, Posidonius, Varron, Plutarque, subirent son empreinte ; important enfin, parce qu'il se différencie très nettement des écoles philosophiques, d'une part, par la valeur très grande qu'il accorde aux pratiques religieuses, des cultes orientaux d'Isis ou de Mithra, d'autre part, parce qu'il puise son origine et sa force dans la pensée grecque uniquement.

★

Il y a dans l'existence de sectes pythagoriciennes reliant sans solution de continuité l'ancien pythagorisme à ce que l'on est convenu d'appeler le néo-pythagorisme, dans l'existence d'une tradition pythagoricienne ininterrompue

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dans tout le cours de l'antiquité, un fait très important et dont les historiens de la philosophie, Zeller[1] en particulier, n'ont pas suffisamment tenu compte. Pour eux, le pythagorisme, comme école philosophique, s'éteint au début du IV^e^ siècle pour reparaître à l'époque de Cicéron. Ils doivent cependant bien admettre que des congrégations religieuses de caractère pythagoricien continuèrent à exister après que les écoles philosophiques eurent disparu.

L'existence de ces congrégations est en effet indubitable. On les connaît surtout par les railleries que les poètes de la comédie moyenne ont dirigées contre elles. Cratinus le jeune les a attaquées dans une pièce intitulée « La Pythagoricienne » (*Πυθαγορίζουσα*),[2] titre que porte également une comédie d'Alexis dont trois fragments ont été conservés.[3] Aristophon aussi écrivit un *Πυθαγοριστής* (« Le Pythagoricien »).[4] Que leur reprochait-on ? Différentes choses qui les séparaient nettement de la masse des Grecs de leur temps. Le végétarisme tout d'abord, leur manie de ne vouloir manger ni viande, ni poisson, de ne pas toucher à « ce qui a vie ». « Ceux qui mènent une existence pythagoricienne, à ce qu'on raconte — dit Alexis dans ses *Tarentins*[5] — ne mangent aucune viande, ni absolument rien de ce qui a vie et, seuls d'entre les hommes, ils ne boivent pas de vin. — Épicharides, rétorque un interlocuteur, dévore cependant des chiens et il est un des pythagoriciens. — Oui, mais il les tue d'abord. Cela n'est donc plus quelque chose « qui ait vie » (*ἔμψυχον*).[6]

[1] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[4], III, 2, p. 92 ss.

[2] Citée *Diog. Laert*, VIII, 37. Le texte n'est pas très sûr ; peut-être devrait-on lire *Πυθαγορίζοντες*. Cf. Meineke, *Fragm. Com. graec.*, III, p. 376.

[3] V. Meineke, *Fragm. Com. graec.*, III, p. 474.

[4] *Ibid.*, p. 360.

[5] *Ibid.*, p. 483, cité par Athénée, IV, p. 161 B.

[6] La plaisanterie, un peu lourde, qui consiste à dire que, après tout, personne ne mange de ce qui a vie, puisque l'on tue les animaux avant de s'en nourrir, se trouve également dans l'*Attique* (*Ἀτθίς*) du même Alexis. V. Meineke, *op. cit.*, III, p. 396. Cf. l'*Alcméon* (*Ἀλκμαίων*) de Mnésimaque. *Ibid.*, p. 567, la *Besace* (*Κώφυνος*) d'Antiphanes, fragm. 3. *Ibid.*, p. 75, et *Diog. Laert*, VIII, 1, 44.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

On leur reprochait aussi leur affectation de ne pas vouloir faire de sacrifices sanglants. Dans la *Pythagoricienne* d'Alexis[1] un des personnages dit à l'autre : « Le menu sera composé de figues sèches, de marc d'olive et de fromage. Voilà ce que les pythagoriciens ont coutume d'offrir en sacrifice. — Par Zeus ! mon très cher, c'est bien là la plus splendide victime que l'on pourrait trouver. » La simplicité de vie des pythagoriciens, leur frugalité, n'était, aux yeux des poètes comiques, qu'un moyen de dissimuler une pauvreté trop réelle. « Par les dieux ! s'écrie Aristophon, dans son *Pythagoricien*,[2] devons-nous penser que c'est de plein gré que les pythagoriciens d'autrefois étaient à ce point couverts de crasse, ou que c'est avec joie qu'ils se sont mis à porter leur grossier manteau de paysan ? A mon avis, il n'en est rien, mais c'est par nécessité, parce qu'ils ne possédaient pas un sou qu'ils ont découvert ce merveilleux prétexte de frugalité et qu'ils ont fixé des bornes bien utiles pour les pauvres. Sers leur des poissons ou de la viande, je veux être pendu dix fois s'ils ne les mangent pas jusqu'à s'en ronger les doigts. »

Ce n'est pas uniquement de leur nourriture que l'on se moquait, mais encore de leur air sombre, du silence qu'ils s'efforçaient de garder et de la simplicité de leur vêtement, simplicité qui, d'après les poètes comiques, s'unissait à la saleté. « Il te faudrait supporter, dit Alexis dans la *Pythagoricienne*,[3] une nourriture peu abondante, la crasse, le froid, le silence, la tristesse morose des visages et la saleté. »[4]

Presque tous les reproches qu'on leur faisait sont résumés dans un fragment du *Pythagoricien* d'Aristophon,[5] conservé par Athénée.[6] C'est à tort, à mon avis, que l'on a cru, sur la foi d'Athénée, que ce passage se rapportait aux parasites. Le

[1] Meineke, *op. cit.*, III, p. 474.
[2] *Ibid.*, p. 362.
[3] Meineke, *op. cit.*, III, p. 475.
[4] Cf. Aristophon dans le *Pythagoricien*, fragm. 5, Meineke, *op. cit.*, III, p. 363.
[5] Meineke, *op. cit.*, III, p. 360.
[6] VI, 238 c-d.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

titre même de la pièce à laquelle il est emprunté, crée déjà une probabilité en faveur des pythagoriciens, mais, de plus, il reproduit avec une exactitude absolue tous les traits de caractère qui distinguaient les pythagoriciens du reste des hommes de leur temps. En voici la transcription avec l'indication des rapprochements que l'on peut faire, soit avec les poètes comiques, soit même avec la *Vie de Pythagore* de Jamblique.

Πρὸς μὲν τὸ πεινῆν ἐσθίειν τε μηδὲ ἓν
νόμιζ' ὁρᾶν Τιθύμαλλον ἢ Φιλιππίδην.[1]
ὕδωρ δὲ πίνειν βάτραχος,[2] *ἀπολαῦσαι θύμων*
λαχάνων τε κάμπη,[3] *πρὸς τὸ μὴ λοῦσθαι ῥύπος,*[4]
ὑπαίθριος χειμῶνα διάγειν κόψιχος,[5]
πνῖγός ὑπομεῖναι καὶ μεσημβρίας λαλεῖν
τέττιξ, ἐλαίῳ μήτε χρῆσθαι μήθ' ὁρᾶν
κονιορτός, ἀνυπόδητος ὀρθρου περιπατεῖν
γέρανος,[6] *καθεύδειν μηδὲ μικρὸν νυκτερίς.*[7]

Comme on le voit, ce fragment cadre tout à fait avec ce que nous savons par ailleurs des pythagoriciens et il n'est pas douteux que c'est à eux qu'il se rapporte. Si Athénée l'a introduit dans un passage où il traite des parasites, il faut en chercher la cause dans le fragment qu'il cite immédiatement

[1] Cf. Alexis, *Tarentins*, fragm. 2, Meineke, *Fragm. Com. graec.* III, p. 483. *Pythagoricienne*, fragm. 3, v. 5. *Ibid.*, p. 475 : *μικροσιτίαν.*

[2] Cf. Aristophon, *Pythagoricien*, fragm. 5, Meineke, *op. cit.*, p. 363, l. 8... *καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ* ; Alexis, *Tarentins*, fragm. 2, v. 10. *Ibid.*, p. 483 : *ποτήριον ὕδατος* ; fragm. 1 : *οἶνον οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.*

[3] Cf. Aristophon, *Pythagoricien*, fragm. 5, v. 7. *Ibid.*, p. 363, *Ἐσθίουσι δὲ λάχανα.*

[4] Cf. Alexis, *Pythagoricienne*, fragm. 3, v. 5-6. *Ibid.*, p. 475 : *ῥύπον, ἁλουσίαν* ; Aristophon, *Pythagoricien*, fragm. 3, v. 2. *Ibid.*, p. 362, fragm. 4, v. 6 ; p. 363 ... *εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἥδεται ξυνών*, cf. v. 9, *ἁλουσίαν.*

[5] Cf. Alexis, *Pythagoricienne*, fragm. 3, v. 6 : *ῥῖγος.*

[6] Cf. Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXI (96) : *τοὺς μὲν ἠωθινοὺς περιπάτους ἁπλοῦντο οἱ ἄνδρες...* Cf. Porphyre, *Vit. Pyth.* 32.

[7] Cf. Jamblique, XVI (69) : *διὰ ταῦτα δὲ καὶ ἀοινίαν καὶ ὀλιγοσιτίαν καὶ ὀλιγοϋπνίαν.* Cf. XXXII (226) et III (16).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auparavant et qui est emprunté au *Médecin* du même Aristophon. Athénée, ayant rapproché ces deux passages qui présentent pour la forme et pour le fond une parenté frappante, les aura cités à la suite l'un de l'autre sans remarquer qu'ils ne se rapportaient pas à la même catégorie de personnages. Et, de fait, la frugalité, le végétarisme, l'abstinence de toute boisson alcoolique, l'endurance au froid et au chaud sont bien les dernières qualités que l'on puisse attribuer aux parasites, pour qui un bon dîner, une coupe de vin généreux représentent le comble du bonheur.

J'ai cité ce passage tel que l'a reproduit Meineke, mais il semble qu'un vers au moins cache une corruption, le vers huit. On a généralement adopté la leçon *κονιορτός* en la rapprochant d'un fragment de l'*Ulysse* d'Anaxandrides, [1] et de la *Midienne* de Démosthène, [2] qui prouvent que ce mot, dans la langue familière, servait à désigner un homme sale et négligé que l'on décorait ainsi de l'épithète de « nuage de poussière ». Mais ce mot convient-il en cet endroit ? C'est ce dont il est permis de douter. Remarquons tout d'abord que les objets de comparaison sont, au vers 2, des hommes dont la pauvreté et la frugalité étaient célèbres, Tithymallos et Philippides et, depuis le vers 3, *uniquement* des animaux : v. 3 : *βάτραχος* ; v. 4 : *κάμπη* ; v. 5 : *κόψιχος* ; v. 7 : *τέττιξ* ; v. 8 : *γέρανος* ; *νυκτερίς*. L'introduction, au milieu de ces termes précis et concrets de l'épithète vague et abstraite *κονιορτός*, semble peu admissible, surtout de la part d'un écrivain aussi soigneux qu'Aristophon. De plus, ce terme suppose une redite. Il ne peut s'entendre que si l'on admet qu'aux

[1] Fragm. 2, Meineke, *op. cit.*, III, p. 177, v. 6 : *χαίρει τις αὐχμῶν ἢ ῥυπῶν, κονιορτὸς ἀναπέφηνεν.*

[2] 103, *τὸν κονιορτὸν Εὐκτήμονα* ; 139, *Εὐκτήμων ὁ κονιορτός*. La scolie, approuvée par Weil (*Les plaidoyers politiques de Démosthène*, p. 157, n. 15), semble rapporter ce mot à la légèreté du caractère. Comme on le voit, Démosthène répète ce mot deux fois à propos du même Euctèmon. Il semble que c'était un sobriquet que l'on attribuait à certaines personnes déterminées, ce que semble démontrer aussi le fragment d'Anaxandrides cité dans la note précédente. *Κονιορτός*, dès lors, ne pourrait s'employer qu'en parlant d'une personne et ne saurait être utilisé seul. Il n'est donc pas à sa place dans le fragment d'Aristophon.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vers 7 et 8 Aristophon raille la saleté des pythagoriciens, or c'est ce qu'il a déjà fait au vers 4. Enfin, avec la leçon *κονιορτός*, l'infinitif *ὁρᾶν* de la fin du vers 7 est totalement incompréhensible. C'est ce qu'ont vu Kaibel et Wilamowitz qui ont conjecturé : [1] *ἐλαίῳ μηδὲ χρίεσθαι τὸ πᾶν*. Cette conjecture a le défaut de s'éloigner par trop du texte des manuscrits qui est *ἐλαίῳ μήτε χρῆσθαι μήτε ὁρᾶν*. Elle a le défaut, encore plus grave, de ne résoudre aucune des difficultés que soulève, comme nous l'avons vu, la leçon *κονιορτός*.

Qu'il me soit permis de présenter une autre conjecture qui me semble susceptible de donner à l'ensemble de la phrase un sens satisfaisant.

Ce qu'Aristophon reproche aux pythagoriciens, dans les vers 7 et 8, ce n'est pas leur saleté, dont il a parlé déjà au vers 4, mais bien plutôt leur dédain des exercices physiques. Aux heures matinales où toute la jeunesse de la ville se donne rendez-vous au gymnase, eux vont faire de longues promenades dans la campagne. Or, dans les exercices du gymnase, non seulement on se frottait le corps avec de l'huile pour le rendre plus souple et éviter les prises de son adversaire, mais on répandait également sur soi du sable fin qui, d'après Fougères, [2] « compensait les effets de l'huile en assurant la prise des mains sur la peau. Il facilitait aussi le nettoyage de l'épiderme enduit de matière grasse et préservait le corps des refroidissements. » Ce sable avait une certaine valeur, on le faisait venir de loin, d'Égypte par exemple, et on le conservait dans un local particulier appelé *κονιστήριον* ou *κόνισμα*. L'action de s'oindre d'huile et celle de répandre sur son corps du sable fin allaient donc de pair, elles devaient se suivre de près. On peut supposer qu'Aristophon les ait réunies dans le passage qui nous occupe. Or, ce sable était désigné par le terme de *κονίσαλος* et je crois bien que c'est ce terme qui doit

[1] *Athenaei... Deipnosophistarum libri XV*, éd. Kaibel, I, p. 34. Teubner, 1887.

[2] Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. *Gymnasium* vol. II, 2, p. 1688.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

remplacer *κονιορτός* et que nous devons lire... *ἐλαίῳ μήτε χρῆσθαι μήθ' ὁρᾶν κονίσαλον, ἀνυπόδητος ὁρθρου περιπατεῖν γέρανος*... Il n'est, en effet, pas dans les habitudes de la grue de se frotter d'huile et de sable fin ; le poète aurait ainsi attribué à cet oiseau deux comparaisons différentes,[1] de même qu'il avait attribué au merle (v. 4-5) *τὸ μὴ λοῦσθαι ῥύπος* et *ὑπαίθριος χειμῶνα διάγειν*.[2]

Avec la correction que nous proposons, la traduction de tout le passage serait la suivante : « Pour ce qui est de vivre dans la pauvreté et de ne manger absolument rien, tu croirais voir Tithymallos et Philippidès, pour boire de l'eau, c'est une grenouille, pour absorber du thym et des légumes, c'est une chenille, pour ce qui est de ne pas laver sa crasse, de passer l'hiver en plein air, c'est un merle, pour supporter la chaleur étouffante de l'été et bavarder en plein midi, c'est une cigale, pour ce qui est de ne pas se servir d'huile, de ne pas même voir le sable fin dont se frottent les athlètes, et de se promener de bon matin les pieds nus, c'est une grue ; pour ne dormir pas même un instant, c'est une chauve-souris. »

★

Si les fragments de la comédie moyenne que nous avons vus jusqu'à présent nous permettent de nous faire une idée des

[1] 1° *ἐλαίῳ μήτε χρῆσθαι μήθ' ὁρᾶν κονίσαλον ; 2° ἀνυπόδητος ὁρθρου περιπατεῖν.*

[2] La faute s'explique paléographiquement par une mélecture du *σ* de *κονίσαλος* qui aurait été pris pour un *ο*, ce qui, dans un manuscrit en onciale, s'explique aisément. Lisant *κονιο*, un scribe aura complété par *κονιορτός*, mot plus fréquent, qu'il aura accordé avec *ἀνυπόδητος* qui suivait immédiatement ou mis au nominatif sous l'influence du *γέρανος* de la ligne suivante. *Ὁρᾶν*, dans ce passage, n'est pas plus extraordinaire que dans le fragment d'Epicrate, Meineke, *op. cit.* III, p. 365 : *Ἄστη δὲ Δαΐς ἀργός ἐστι καὶ πότις, | τὸ καθ' ἡμέραν ὁρῶσα πίνειν κἀσθίειν | μόνον* ou dans le vers de Théocrite Idyl, 4, v. 7 : *καὶ πόκα τῆνος ἔλαιον ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀπώπει ;* il s'entend d'autant mieux que ce sable était quelque chose de spécial, de particulier aux gymnases que le pythagoricien, qui n'y va jamais, n'aura par conséquent jamais vu de sa vie. Cf. aussi Meineke, IV, p. 520 : *ὁ μὴ πεπλευκὼς οὐδὲν ἑόρακεν κακόν* ou III, p. 284 : *ὃς μέλανα ποιεῖν ζωμὸν οὐκ ἠπίστατο, θρῖον δὲ καὶ κάνδαυλον ἢ τούτων τι τῶν εἰς ματτύην οὐδ' ἕτερον εἶδε πώποτε.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

reproches que l'on faisait aux pythagoriciens, ils nous laissent complètement dans le vague pour ce qui concerne leurs doctrines et leurs théories. Un seul fait allusion à leur conception de l'au delà. « Il raconta, dit un des personnages du *Pythagoricien* d'Aristophon, qu'étant descendu dans la tannière [1] de ceux d'en bas, il vit chacun et remarqua que les pythagoriciens l'emportent de beaucoup sur les autres morts, car ils sont les seuls, dit-il, à avoir le privilège de manger avec Pluton. — Voilà un dieu bien négligent, répond un interlocuteur, s'il se plaît à fréquenter des êtres pleins de crasse. »

Quel est l'auteur de cette description du sort réservé aux pythagoriciens dans les Enfers ? Le fragment d'Aristophon ne permet pas de l'apprendre d'une manière certaine, mais il me semble très probable qu'il ne s'agit pas d'un pythagoricien quelconque, comme le voudrait Ganschienitz, [2] mais bien de Pythagore lui-même, dont de nombreux auteurs citent la descente aux Enfers. [3] La qualité principale des pythagoriciens, d'après ce fragment, est leur piété. C'est elle qui leur permet d'occuper dans le Hadès une situation privilégiée. Cela montre bien que l'on a raison de voir dans les confréries pythagoriciennes des organisations beaucoup plus religieuses que philosophiques. La distinction fort nette que l'on fait généralement entre le pythagorisme comme école philosophique et le pythagorisme comme mouvement religieux semble donc fondée. Elle a pour elle le témoignage formel d'Aristoxène qui affirme avoir fréquenté les derniers philosophes pythagoriciens, [4] certains aveux des pythagoriciens eux-mêmes qui cherchaient à expliquer pourquoi l'école philosophique disparut, [5] enfin la distinction qui fut toujours établie entre ceux qu'on appelait les *μαθηματικοί* et ceux qui reçurent le nom

[1] Ce sens de *δίαιτα* est attesté par Aristote, *Mund.*, 6, 16.
[2] Pauly-Wissowa, R. E., art. *Katabasis*, col. 2411.
[3] V. *Ibid.*, col. 2410.
[4] *Diog. Laert.*, VIII, 46 ; Jamblique, *De Pyth. vit.*, p. 251.
[5] Porphyre, *Vita Pyth.*, p. 53. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[4], 3, 2, p. 103, n. 2, croit que ce passage remonte à Moderatus, mais sans apporter de preuves valables à l'appui de son affirmation.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

d'*ἀκουσματικοί*.[1] Il semble bien que ce furent les premiers qui disparurent et que les seconds continuèrent à exister. Ce sont ces derniers qui, par leur genre de vie particulier, attirèrent sur eux les railleries des poètes comiques. Eux aussi, cependant, devaient avoir des prétentions, sinon à la philosophie, du moins à la rhétorique et à la dialectique. Cela ressort clairement de deux fragments des *Tarentins* d'Alexis, conservés l'un par Diogène Laërce[2] et l'autre par Athénée.[3] Voici la traduction du second qui est particulièrement caractéristique : « Des pythagorismes, des discours subtils, des pensées amenuisées[4] les nourrissent. Voici leur menu de chaque jour : un seul pain de pure farine pour chacun, comme boisson, de l'eau. Voilà tout. — Mais c'est là l'ordinaire d'une prison ! — Tous les sages mènent une telle vie et consentent à souffrir de cette manière. Et ceux-là sont même des débauchés vis-à-vis d'autres. Ne sais-tu pas que Melanippidès est un disciple ainsi que Phaon et Phyromaque et Phanos, qui dînent d'un seul cotyle de farine[5] tous les cinq jours ! »

Bien que l'on doive déplorer qu'aucun fragment de la comédie moyenne ne nous donne de renseignements précis sur les doctrines des pythagoriciens, notre regret est atténué par le fait que les renseignements qu'ils nous auraient donnés sur ce sujet auraient été, vraisemblablement, fort sujets à caution. Quand on voit, pour prendre un exemple, combien, dans les *Nuées*, Aristophane se soucie peu de donner un aperçu exact des enseignements de Socrate, jusqu'à quel point il le confond avec les sophistes, on se rend rapidement compte que les œuvres des

[1] V. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 271 et suiv.

[2] VIII, 37, Meineke. *Op. cit.*, III, p. 376.

[3] IV, 161 B, *ibid.*, III, p. 483. Cf. Athénée, éd. Kaibel, p. 364, qui donne un texte meilleur que Meineke.

[4] *διεσμιλευμέναι φρόντιδες*. C'est une réminiscence d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 819 : *σκινδαλάμων τε παραξόνια, σμιλεύματά τ' ἔργων*. Cf. aussi *Τηρυτάδης*, fragm. 8 et 9 (Meineke, II, 2, p. 1008) et le nouveau fragm. de cette même pièce dans Satyros, *Vie d'Euripide*, fragm. 39, col. XVI, *Oxyrhynchus Papyri*, IX, p. 160, l. 10-16.

[5] A peu près un quart de litre.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

comiques ne sauraient être, pour nous, des documents certains sur les idées philosophiques ou religieuses de leur temps.

Cependant, même en faisant la part la plus grande aux exagérations des poètes comiques, il n'en reste pas moins vrai que, d'après tous les fragments que nous avons conservés, les congrégations pythagoriciennes ne devaient pas recruter leurs adeptes parmi les classes élevées de la population. Les documents cités jusqu'à présent ne laissent aucun doute à ce sujet. Les pythagoriciens y sont toujours représentés comme de pauvres hères, menant une vie plus simple que celle de leurs concitoyens parce qu'il leur serait fort difficile de faire autrement. Antiphane, dans ses *Μνήματα*,[1] les représente même comme de simples mendiants. « Il y avait par hasard, dans le ravin, dit-il, quelques malheureux pythagoriciens, dévorant des arroches de mer[2] et rassemblant dans leurs besaces d'autres saletés de ce genre. »

★

Si l'on excepte les passages des comiques que nous avons cités jusqu'ici, il n'est aucun document qui soit susceptible de nous renseigner sur l'existence, vraisemblablement bien misérable et bien chétive, que menèrent les congrégations pythagoriciennes depuis le IVe siècle av. J.-C. jusqu'au Ier siècle, moment où elles attirèrent de nouveau l'attention du public cultivé.[3] C'est ce silence de nos sources qui nous empêche

[1] Meineke, *op. cit.*, III, p. 87.

[2] *ἅλιμον, Atriplex halimus* L., appelée aussi pourpier de mer, plante dont les feuilles se mangent en salade ou confites dans le vinaigre.

[3] Théocrite, XIV, 16, ne saurait être utilisé pour démontrer l'existence des congrégations au IIIe siècle. Le passage est trop court et ne permet aucune déduction certaine. Voir cependant les différents arguments apportés par Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[4], III, 2, p. 94-97, pour démontrer l'existence des communautés pythagoriciennes à l'époque alexandrine. Ces arguments ont encore gagné de valeur depuis la découverte des lamelles d'or orphiques. Les tablettes de Thurium sont du IVe siècle avant J.-C. Celles d'Eleutherna et de Rome sont du Ier ou même du second siècle de notre ère. Elles démontrent donc l'existence d'un même rituel orphique qui s'est ainsi transmis pendant toute l'époque alexandrine et pendant plus de 4 siècles.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

d'écrire une histoire complète du mouvement pythagoricien; notre documentation est si incomplète que nous ne pouvons que relever certains traits, sans avoir la prétention de tracer un tableau d'ensemble de la vie et de l'évolution de ces congrégations. Ce n'est pas uniquement, du reste, l'état déplorable de la tradition qui empêche d'écrire l'histoire du pythagorisme, il est encore une autre difficulté qui provient de ce que l'histoire de ce qu'on pourrait appeler le *réveil* du pythagorisme dépend en grande partie, à mon avis, de l'image plus ou moins nette que l'on sera arrivé à se former de la personnalité et des théories d'un philosophe : de *Posidonius d'Apamée*. C'est Posidonius, en effet, qui semble avoir joué le plus grand rôle dans la diffusion à travers le monde des idées et des doctrines pythagoriciennes, mais il n'est pas possible de mesurer avec certitude quelle fut son influence dans ce domaine tant qu'on ne sera pas parvenu à distinguer de la manière la plus nette les théories qui lui étaient personnelles de celles qu'il emprunta aux livres ou même aux traditions orales des pythagoriciens. Or il semble que l'on est encore bien loin d'être arrivé à se faire une idée précise de la personnalité du grand philosophe d'Apamée. On peut même affirmer que dans peu de domaines on a accumulé autant d'hypothèses arbitraires que dans les nombreux essais où l'on a cherché à découvrir, chez les écrivains contemporains de Posidonius ou chez ceux qui vinrent après lui, des traces de ses théories. Il semble, heureusement, qu'une utile et saine réaction se fait sentir à l'heure actuelle et que l'on verra bientôt disparaître sous l'influence d'une critique plus objective cet amas de théories en l'air qui en étaient arrivées à créer une véritable « Nephelococcygie posidonienne ».[1]

S'il est donc impossible d'écrire, à l'heure actuelle, une histoire quelque peu détaillée et complète du mouvement

[1] W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*[3] (1912), p. 262, constate également cette réaction dans le sens d'une critique plus prudente dans l'attribution à Posidonius de théories émises par les philosophes qui lui succédèrent.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

pythagoricien, il est certains faits, certaines tendances propres à ce mouvement qu'il importe de relever; c'est ainsi, par exemple, que le fait qu'il n'y eut pas de solution de continuité entre le pythagorisme du VI^e^ siècle av. J.-C. et le néo-pythagorisme a pour conséquence que l'on peut s'attendre à trouver, dans le néo-pythagorisme, beaucoup de doctrines et d'idées qui remontent à l'origine du mouvement. Cela n'a rien d'étonnant *a priori*. La croyance fermement établie que les enseignements pythagoriciens avaient été apportés sur la terre par un être supérieur à l'humanité, avait développé jusqu'au plus haut point le principe d'autorité. *Αὐτὸς ἔφα*, « Lui-même l'a dit, le Maître l'a dit », était la réponse qui fermait la bouche à toute objection. Il va de soi que ceux qui adhèraient à un tel mouvement — et notons bien que, de l'avis de leurs adversaires eux-mêmes, les Acousmatiques remontaient à Pythagore[1] — devaient conserver avec le plus grand soin toutes les doctrines, toutes les traditions qui leur venaient du fondateur, quitte à les adapter, peut-être, à de nouvelles conditions intellectuelles ou sociales. A côté du principe d'autorité, les pythagoriciens possédèrent jusqu'au plus haut point la notion d'*ésotérisme*. Intimément persuadés que les connaissances intellectuelles devaient demeurer le privilège de ceux qui possédaient un degré d'élévation morale suffisant pour qu'on pût être sûr qu'ils n'en feraient pas un mauvais usage, ils interdirent sans cesse de révéler les enseignements qu'ils transmettaient à leurs adeptes. La lettre de Lysis à Hipparque qui, comme Delatte l'a montré,[2] ne saurait être un apocryphe, est un document de tout premier ordre à ce point de vue. Elle illustre d'une manière frappante les motifs qui poussaient les pythagoriciens à ne pas révéler au grand public leurs doctrines ou même leurs découvertes mathématiques.

[1] V. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 272.
[2] *Op. cit.*, p. 83 ss.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

★

Nous avons dit, un peu plus haut, que l'on assista, au Ier siècle av. J.-C. à un véritable réveil du pythagorisme dont un des principaux artisans fut Posidonius.

Quelque grande que fût son influence, il est vraisemblable qu'il ne serait pas arrivé à lui tout seul à donner une vie nouvelle à ce mouvement s'il ne s'était trouvé quelques hommes de grande valeur qui cherchèrent à constituer autour d'eux des groupements de disciples résolus à mettre en pratique l'idéal de vie pythagoricien. Parmi ces hommes, on doit accorder une place toute spéciale à Nigidius Figulus.

Préteur en 58 av. J.-C., membre influent du Sénat, ami personnel de Cicéron auquel il rendit de grands services en tant que membre de la commission chargée d'interroger les dénonciateurs, lors de la Conjuration de Catilina, Nigidius Figulus était d'un niveau social bien différent de celui des pythagoriciens dont se moquait la Comédie moyenne. Ce qui le distinguait avant tout, était l'intérêt qu'il portait aux questions religieuses. Il avait composé un ouvrage sur les dieux *(De diis)*, en au moins dix-neuf livres et trois ouvrages sur la divination, sans compter certaines œuvres d'un caractère plus scientifique. Servius[1] le place immédiatement après Varron comme érudit, Cicéron loue la curiosité de son esprit.[2] Dans la lettre qu'il lui adresse (*Ad fam.* IV, 13), il fait deux fois allusion à sa piété.[3] Tel est l'homme qui, pour employer l'expression de Cicéron (*Tim.* I, 1), « renouvela la discipline pythagoricienne ». Il parvint à grouper autour de lui un grand nombre de personnes,[4] mais, comme les congrégations pythagoriciennes étaient basées sur le secret et ne révélaient guère leurs enseignements et leurs doctrines, des esprits malveillants

[1] *Aen.*, 10, 175.

[2] Tim. I, 1, *acer investigator et diligens earum rerum quae a natura involutae videntur.*

[3] *sanctissimo uni omnium... doctissimo et sanctissimo.*

[4] *Schol. Bob.*, p. 116, Hildebrandt cité Schanz, *Röm. Litt.*3, I, 2, p. 422.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

virent, dans sa tentative de faire revivre à nouveau un mouvement presque disparu, non pas l'œuvre d'un réformateur religieux, d'un philosophe moraliste, mais bien plutôt l'essai de créer une société secrète à but politique. Cette suspicion n'était, peut-être, pas tout à fait absurde si l'on songe au rôle politique important qu'avaient joué les congrégations pythagoriciennes du VI[e] siècle. On ne se contenta pas seulement d'accuser les pythagoriciens d'avoir des desseins politiques. La rumeur publique leur reprochait davantage encore : de faire des évocations des morts ou même de sacrifier des enfants. Si ce second reproche n'est qu'une accusation gratuite et injustifiée, qu'on lança toujours à la tête des magiciens,[1] le premier, au contraire, était fondé et nous aurons l'occasion, par la suite, de relever un très grand nombre de passages qui montrent tout l'intérêt que portaient les pythagoriciens à ce que nous appelons maintenant les « sciences psychiques ».[2] Cet intérêt pour des recherches qui parurent de tout temps un peu suspectes, dut, à plus d'une reprise, exciter la défiance du pouvoir et les pythagoriciens subirent le contre-coup des mesures que l'on prit contre les magiciens. C'est ainsi qu'Anaxilaos de Larissa « pythagoricien et magicien », fut chassé de Rome et de l'Italie en 28 av. J.-C. de par la volonté d'Auguste.[3]

Nous savons peu de choses de ceux que Nigidius Figulus parvint à grouper autour de lui. Nous avons vu qu'ils devaient être en fort grand nombre: Vatinius, consul en 47, l'adversaire de Cicéron, dut être un des disciples de Nigidius qui chercha sans doute à réunir des gens de son monde et de son éducation.[4] Il est possible que Varron, le grand érudit, fit

[1] Voir Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. *Magia*, p. 1520.

[2] V. plus loin, p. 33.

[3] Eusèbe, *Chron.*, Ol. 188, 1. Voir Pauly-Wissowa s. v. Anaxilaos, n° 5.

[4] M. Schanz, *Gesch. des röm. Lit.*[3], I, 2, p. 263 (Iwan Müller, Handbuch, VIII, 1, 2).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

aussi partie du cercle de Nigidius. Nous savons, en tous cas, par le témoignage de Pline qu'il demanda à être enterré suivant le rite pythagoricien.[1]

★

L'histoire des sectes pythagoriciennes au premier siècle de notre ère, s'est trouvée éclairée d'une lumière toute nouvelle par la découverte faite au printemps 1917 d'une basilique souterraine située à Rome, près de la Porta Maggiore. Tant que la publication des stucs et des peintures qui l'ornent et qui présentent pour la plupart une très grande valeur artistique, n'aura pas été effectuée, il ne sera pas possible d'affirmer d'une manière absolument certaine, à quel culte elle était consacrée. M. F. Cumont, le premier, a émis l'hypothèse qu'il ne pouvait guère s'agir que des sectes pythagoriciennes.[2] Aux preuves qu'il a apporté, j'en ai joint quelques autres dans un article destiné à paraître prochainement dans la *Philologische Wochenschrift* de sorte que, dès maintenant, il paraît des plus vraisemblables que la basilique de la Porta Maggiore était consacrée aux cérémonies des congrégations pythagoriciennes. M. Cumont a relevé l'importance de cette découverte; non seulement cet édifice pourra nous fournir des renseignements précieux sur la vie religieuse du monde romain, mais il augmentera sensiblement notre connaissance de l'art antique. « Pour nous, écrit-il, la descente dans la pénombre de la vaste crypte, dont les blanches parois sont toutes tapissées d'un gracieux décor, fait une impression qui est égalée par celle de peu de ruines. Combien devait-elle être plus vive quand chacun des sujets qui y sont reproduits rappelait de vieilles traditions sacrées auxquelles on prêtait une signification profonde, quand chacune parlait à l'imagination et éveillait des sentiments mystiques et qu'au lieu d'être une chose morte tout cet ensemble merveilleux,

[1] *Nat. Hist.*, 35, 46.

[2] La Basilique souterraine de la Porta Maggiore, *Revue archéologique*, 1918, p. 52.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

était une réalité vivante ! » Mais il y a plus encore : la richesse et le goût de tout l'ensemble décoratif montrent jusqu'à l'évidence que les sectes pythagoriciennes, au début de l'empire, se recrutaient parmi l'élite intellectuelle et sociale de Rome. La basilique de la Porta Maggiore ne fait donc qu'apporter une confirmation de ce que nous avions vu en étudiant l'époque de Cicéron. Lorsque cet édifice aura été étudié plus en détail, il nous apportera sans doute des renseignements précieux sur ce que pensaient et croyaient les sectes pythagoriciennes au moment où il fut construit soit, d'après les savants qui l'ont découvert, pendant la première décade de notre ère.

★

Il faut attendre jusque presque à la fin du Ier siècle pour trouver de nouveaux détails sur le pythagorisme, mais cette fois extrêmement précis et suggestifs, et cela dans l'œuvre de Plutarque de Chéronée.

C'est lui qui nous donnera, tout d'abord, une preuve évidente que les congrégations pythagoriciennes existaient encore de son temps.[1] Parmi les œuvres de Plutarque, en effet, il en est une qui occupe une place particulière de par l'intérêt d'actualité qu'elle devait présenter pour les lecteurs de son temps, c'est l'ensemble de petits dialogues réunis sous le titre de *Quaestiones Convivales*. Les interlocuteurs de ces dialogues sont ou bien Plutarque lui-même ou bien ses amis intimes, souvent on a même l'impression que Plutarque s'est contenté de reproduire, en les rendant quelque peu plus littéraire, des conversations de table qui avaient réellement eu lieu. Il est évident que, étant donné le caractère de ces *Questions de table*, on ne peut y trouver de renseignements faux sur certaines personnes ou certains faits bien connus des contemporains ; le public pour qui écrivait Plutarque ne l'aurait pas admis. Si nous pre-

[1] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[4], III, 2, p. 114, donne une trop grande importance à un passage de Sénèque (*Nat. Quaest.*, VII, 32, 2) dont l'exagération est évidente.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nons un roman d'actualité, écrit à notre époque, nous constaterons quelque chose de semblable. Anatole France, par exemple, n'aurait pas pu, de toute évidence, introduire comme personnage dans l'*Orme du Mail*, le *Mannequin d'osier* ou l'*Anneau d'améthyste* un religieux appartenant à une congrégation éteinte depuis le XVII[e] siècle.

Or, parmi ces dialogues, il en est deux qui se rapportent au pythagorisme: l'un est intitulé « Des symboles pythagoriciens par lesquels on exhortait à ne pas recevoir une hirondelle dans sa maison et à remuer son matelas dès qu'on s'est levé ». Livre VIII, Probl. 7 (727 B-728 C), l'autre a pour titre: « Pourquoi les pythagoriciens interdisent les poissons. » Livre VIII, Probl. 8 (728 D-730 F).

Tous deux mettent en scène, à côté de Plutarque lui-même, un pythagoricien, Lucius, originaire de l'Étrurie et élève de Moderatus. Nous verrons plus tard l'intérêt que présentent ces deux dialogues pour l'étude des rapports que les pythagoriciens entretenaient avec le reste des hommes, avec ce que nous pourrions appeler, en nous plaçant à leur point de vue, « le monde extérieur »; qu'il nous suffise, pour le moment, de dire que Lucius, — et ceci est assez significatif — ne prend pour ainsi dire aucune part aux discussions des convives. Son rôle unique, dans le premier dialogue, est, en quelque sorte, d'introduire le sujet. Voyant qu'un des invités, Philinus, ne mange pas de viande, ce qui a pour conséquence de mettre sur le tapis les questions pythagoriciennes, il cherche à démontrer que Pythagore était d'origine étrusque, car c'est en Étrurie, dit-il, que le peuple met en pratique les préceptes que l'on fait remonter à Pythagore. Les autres convives s'entretiennent dès lors des préceptes ou symboles pythagoriciens sans que Lucius reprenne la parole. Empédocle, un des convives, remarquant son silence et craignant qu'il n'ait été froissé, car ces questions sont peut-être de celles que les pythagoriciens ne doivent pas révéler aux profanes, détourne la conversation et demande pourquoi les pythagoriciens ne mangent pas de poissons. La raison de cette interdiction,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

affirme-t-il, ne doit certainement pas être tenue secrète. Lucius lui répond qu'il se trompe et que la véritable cause de cette défense est *encore maintenant* cachée et secrète. Il ne se refuse cependant pas à donner aux autres convives certains arguments de vraisemblance et de bon sens qui pourront peut-être les satisfaire. Telles sont les paroles de Lucius, elles nous permettent de tirer deux conclusions importantes : d'une part, étant donné le caractère d'actualité des *Questions de table,* nous pouvons affirmer qu'il existait encore, à l'époque de Plutarque, des groupements de pythagoriciens ; d'autre part, nous pouvons voir, par les paroles de Lucius, qu'ils gardaient secrète la partie vraiment essentielle de leurs enseignements, qu'ils ne livraient pas leurs doctrines au grand public, mais qu'ils ne les transmettaient qu'à un petit nombre de disciples choisis. Nous n'avons là que la confirmation d'un fait que nous avons vu quelques pages plus haut à propos de la lettre de Lysis à Hipparque, mais ce fait est d'autant plus important qu'il nous permet de constater que l'on a fait, jusqu'à présent, fausse route en voulant utiliser, pour étudier le mouvement pythagoricien, les mêmes méthodes que celles que l'on a mises en œuvre pour étudier les autres écoles philosophiques de l'antiquité. Négliger ce facteur essentiel de l'ésotérisme, étudier le pythagorisme au même titre, avec les mêmes méthodes que le stoïcisme ou l'épicurisme constitue, à mon avis, une grave erreur. Or, il est frappant de constater que Zeller, dont l'œuvre monumentale présente à tant d'autres égards une si grande valeur, ne parle pas une seule fois dans tout le long chapitre qu'il consacre au néo-pythagorisme[1] de ce caractère si spécial que constitue la notion d'ésotérisme. Quelle est la conséquence de cette erreur de méthode ? C'est que Zeller a pris pour bon argent tous les apocryphes des anciens pythagoriciens que l'antiquité nous a transmis, sans se soucier aucunement de savoir si ces œuvres avaient été composées à une époque très différente ou si elles ne présen-

[1] *Die Philosophie der Griechen*[4], III, 2, p. 92-175.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

taient pas, peut-être, une autorité d'une valeur inégale. Est-il étonnant dès lors, étant donné la qualité des sources qu'il a utilisées, qu'il arrive à la conclusion (p. 126) que « les soi-disant théories pythagoriciennes sont empruntées aux écoles platoniciennes, péripatéticiennes et stoïciennes. C'est le système de Platon qui constitue l'élément principal de ce mélange, surtout dans sa forme la plus tardive, celle que Speusippe et Xénocrate avaient encore rapprochée du pythagorisme. » Et, de fait, quand on lit les pages que Zeller a consacrées au pythagorisme, on est frappé de l'absence totale de vigueur et d'originalité de la pensée pythagoricienne... telle du moins que la présente Zeller. Supposons un instant que les disciples de Platon, estimant que leur maître était un initié, n'aient pas livré ses œuvres au public et aient gardé secrets ses enseignements. Supposons également que des faussaires, profitant de la renommée et de la réputation de Platon, aient publié, sous le nom de ce philosophe, des dialogues tels que l'*Epinomis*, les *Rivaux* ou le *Minos* qui sont des apocryphes avérés. Que dirions-nous de l'historien de la philosophie qui se baserait sur ces dialogues pour reconstituer le système philosophique de Platon ? C'est un peu cependant ce qu'a fait Zeller vis-à-vis du néo-pythagorisme, utilisant pêle-mêle des sources d'origine et de date fort différentes, alors que ce n'est guère que par des indiscrétions de quelques auteurs anciens que nous pouvons espérer retrouver ce que fut l'enseignement des pythagoriciens.

L'erreur de méthode commise par Zeller devait avoir les conséquences les plus fâcheuses. Deux exemples suffiront à le montrer. Comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, le dogme fondamental, la pierre d'angle des théories pythagoriciennes était constitué par la croyance à la palingénésie, à la transmigration des âmes, à la réincarnation, Zeller, comme on pouvait s'y attendre, étant donné la valeur des sources qu'il a utilisées, écrit : « (Cette doctrine) ne paraît cependant que rarement dans les fragments que nous avons gardés de l'École, et le pseudo-Timée donne clairement à

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

entendre qu'il ne voit dans la transmigration des âmes qu'une simple fiction, utile peut-être, du point de vue pratique, mais qui, pour sa valeur théorique, doit être mise sur le même pied que les récits concernant le Hadès. » Autre exemple encore. Les pythagoriciens, de par le caractère ésotérique de leur enseignement, de par l'importance qu'ils attribuaient aux problèmes moraux, aux relations de l'homme avec l'au delà, constituaient une congrégation religieuse bien plutôt qu'une école philosophique. Les prescriptions religieuses devaient dès lors jouer chez eux un grand rôle et nous aurons l'occasion d'en relever un certain nombre dans les pages qui vont suivre. La claire intelligence de Zeller et son ferme bon sens l'ont bien amené à conclure que l'ascèse et les purifications devaient occuper une grande place chez les pythagoriciens, « cependant, écrit-il p. 161, dans nos fragments, il y est plus rarement fait allusion et elles ne sont pas d'une rigueur aussi grande qu'on pourrait s'y attendre. »

En résumé, les deux dialogues de Plutarque que nous avons étudiés jusqu'à présent nous permettent d'une part, d'affirmer l'existence à la fin du I^er^ siècle de sectes pythagoriciennes, d'autre part, de constater que leurs enseignements étaient transmis sous le sceau du secret, ce qui leur donnait le caractère de congrégations religieuses à la manière des sectes orphiques.

★

Si les questions pythagoriciennes ne sont traitées qu'incidemment dans les *Questions de table* et ne forment la matière que de deux courts dialogues sur les neuf livres qui constituent cet ouvrage, il n'en est pas de même du *De Genio Socratis* du même Plutarque qui est une véritable mine de renseignements de grande valeur sur le pythagorisme.

Le *De Genio Socratis* n'est pas l'œuvre de Plutarque qui soit la meilleure au point de vue de l'unité de composition. Il se compose, en réalité, de deux parties fort différentes l'une de l'autre : la première comprend le récit de la délivrance de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Thèbes du joug des tyrans et de la garnison lacédémonienne en 379 av. J.-C., la seconde est composée de certaines discussions mi-philosophiques, mi-théologiques sur la nature du *daïmonion* de Socrate. Les conjurés thébains, rapporte Plutarque, pour détourner tout soupçon de leurs personnes, avaient coutume de se réunir chez Simmias, qui, ayant beaucoup voyagé, avait une foule de détails intéressants à raconter sur les peuples étrangers qu'il avait visités. Le jour même fixé pour le coup de main qui devait délivrer Thèbes, alors que les conjurés se trouvaient tous rassemblés chez Simmias, on vint leur annoncer qu'un étranger richement habillé et suivi d'une nombreuse escorte, demandait à parler à l'un d'entre eux, à Polymnis le père d'Épaminondas. Cet étranger était un pythagoricien de Crotone, nommé Théanor, qui était arrivé tout récemment à Thèbes. Le motif de son voyage était le suivant: au moment des terribles massacres qui détruisirent presque complètement les communautés pythagoriciennes de Sicile et de l'Italie méridionale, les pythagoriciens de Métaponte se trouvaient tous réunis dans une maison lorsque leurs ennemis l'entourèrent et y mirent le feu. Tous ceux qui se trouvaient dans la maison périrent à l'exception de Philolaos et Lysis, qui, plus jeunes et plus forts, parvinrent à échapper aux flammes. Philolaos se réfugia en Lucanie, Lysis à Thèbes où il fut reçu par Polymnis chez qui il demeura jusqu'à l'heure de sa mort. Le voyage de Théanor avait un double motif: d'une part, celui de ramener en Italie le cadavre de Lysis, d'autre part, celui de récompenser dignement Polymnis pour les soins et l'affection dont il n'avait cessé d'entourer Lysis.

Tel est le rôle que, dans le *De Genio Socratis*, Plutarque fait jouer à un pythagoricien. Or, et c'est en ceci que ce rôle est intéressant, Plutarque n'a pas fait de ce Théanor, un personnage terne et quelconque, bien au contraire, comme nous aurons l'occasion de le voir, il a accumulé avec un soin et une minutie extraordinaires tous les détails, tous les traits de mœurs et de caractère, susceptibles de faire de Théanor le

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

pythagoricien type, celui qui incarne en lui les traits caractéristiques de la secte. Voilà pourquoi le *De Genio* présente une telle importance pour quiconque cherche à se représenter ce qu'était le pythagorisme à un moment donné de l'histoire.

Le soin de Plutarque de ne donner dans le *De Genio Socratis* que des renseignements réels et positifs sur les croyances pythagoriciennes se marque tout d'abord à ce qu'il dit de la divination.

Que les pythagoriciens attachaient une grande importance à la divination c'est ce qui ressort clairement de nombreux passages de la *Vie de Pythagore* de Jamblique,[1] c'est par la divination qu'ils pouvaient, disaient-ils, apprendre à connaître la volonté des dieux[2] et l'idéal de l'homme, selon eux, était avant tout d'apprendre à se conformer à la volonté divine.[3] Mais ils n'admettaient pas indistinctement tous les procédés divinatoires. Ils repoussaient par exemple la divination par les sacrifices,[4] ce qui va de soi puisqu'ils n'admettaient pas, du moins certains d'entre eux, les sacrifices sanglants. Ils préféraient la divination à l'aide des chiffres[5] ou celle que l'on faisait par le moyen de l'eau.[6] Nous sommes très peu renseignés sur la manière dont ils comprenaient ces deux procédés qui furent beaucoup moins utilisés qu'un troisième procédé, la divination par les songes, l'onéiromancie, qui constituait même, pour les pythagoriciens, au dire de Nemesios d'Émèse[7] l'unique procédé véridique de divination.

En ce qui concerne l'onéiromancie, il est important de constater que le point de vue adopté par les pythagoriciens était très différent du point de vue généralement adopté par l'Antiquité. Qu'on lise le *Περὶ ἐνυπνίων* d'Hippocrate ou les *Ὀνειροκριτικά* d'Artemidore de Daldis, on verra que ces deux

[1] *Pyth. Vit.*, XXIX.
[2] *Ibid.*, XXVIII, 138.
[3] *Ibid.*, XXVIII, 145.
[4] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XIX.
[5] *Ibid.*
[6] August, *De Civ. Dei*, VII, 35.
[7] Cité par Jæger, *Nemesios von Emesa*, p. 54.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auteurs donnent des rêves une interprétation presque uniquement symbolique. Si vous rêvez d'une mer orageuse, cela vous annonce une maladie de ventre, voir la terre sombre et calcinée indique une maladie violente et mortelle, rêver que l'on combat à coups de poings annonce la honte et la misère, rêver que l'on meurt présage la liberté pour un esclave, le mariage pour un célibataire, rêver de mariage, au contraire, pour un malade, est un indice de mort certaine, etc. Tout différent était le point de vue des pythagoriciens. Un songe n'annonçait pas nécessairement l'avenir. Pour eux, l'âme, pendant le sommeil, débarrassée des entraves du corps, entrait en contact avec un monde différent de celui qui nous entoure à l'état de veille, mais doué néanmoins d'une réalité objective aussi grande que celle de l'Univers physique. C'est dans ce monde des rêves que l'on rencontre les âmes des morts. Jamblique raconte dans la *Vie de Pythagore* (XXVIII, 139) une anecdote qui illustre d'une manière frappante le point de vue particulier qu'avaient adopté les pythagoriciens dans l'interprétation des songes. Un jeune homme, dit-il, ayant un jour rêvé qu'il s'entretenait avec son père mort depuis un certain temps, demanda à Pythagore ce que ce rêve pouvait bien signifier. « Rien du tout, lui répondit ce dernier, sinon que tu as réellement parlé à ton père. Le fait de t'entretenir avec moi maintenant ne constitue pas un présage, il en est de même de ton rêve. » La différence d'attitude entre le jeune homme qui pensait que son rêve lui « annonçait » quelque chose et Pythagore qui n'y voyait qu'une expérience objective du même genre que celle que l'on aurait pu faire éveillé, nous montre d'une manière très nette en quoi l'onéiromancie des pythagoriciens différait de celle des autres Grecs.

La conception pythagoricienne de la réalité objective des rêves devait entraîner après elle certaines conséquences. Il était nécessaire, puisque les rêves avaient une telle importance, d'arriver à en garder le souvenir le plus précis possible. Un certain régime était donc indispensable ; l'homme qui désirait rapporter dans sa conscience de veille le souvenir exact

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

de ce qu'il avait fait pendant son sommeil ne devait pas user de la même nourriture que les autres hommes. Cicéron nous parle de ce régime spécial; son témoignage nous montre qu'à son époque, donc au moment du réveil pythagoricien, la théorie onéiromantique que nous venons d'exposer existait déjà. « Pythagore et Platon, dit-il, deux auteurs très illustres, nous ordonnent — afin que nous puissions voir dans nos rêves des choses plus certaines — d'aller nous coucher après nous être préparés par un régime et une nourriture appropriés. »[1] Jamblique aussi nous donne un renseignement analogue.[2] Mais suivre un régime alimentaire spécial n'était pas suffisant. Il fallait prendre garde à ce que, vers le soir, l'âme ne fût pas inquiète et troublée, car ce n'aurait pas été une bonne préparation pour la nuit.[3] Le meilleur moyen de calmer son âme avant de s'endormir était de jouer de la lyre.[4] Plutarque (*De Iside et Osiride* 80 (383 F) nous indique d'une manière très précise le but que les pythagoriciens poursuivaient lorsqu'ils faisaient tous les soirs de la musique. Parlant des effets d'un certain produit odoriférant, le κῦφι, il dit que ce parfum « apaise et délie comme des nœuds et sans ivresse les soucis et la tension d'esprit de la journée. Il polit et purifie comme un miroir ce qui, dans l'âme, est imaginatif et reçoit les rêves, non moins que les accords de la lyre dont se servaient les pythagoriciens avant de s'endormir, qui flattaient ainsi et apaisaient comme par une incantation la partie sensible et irrationnelle de l'âme. » Si les rêves, dans la mantique pythagoricienne, occupent une grande place, il semble que les tombeaux jouaient aussi un

[1] *De Divinatione*, II, 58, § 119, *Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somniis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque victu proficisci ad dormiendum jubent.*

[2] *Pyth. Vit.*, XXIV, 106 : ... καὶ ὅσα δὲ εἰς μαντικὴν ἐνεπόδιζεν ..... παρῄνει φυλάττεσθαι. Cf. Plutarque, *Quaest Conv.*, VIII, 10 (734 F).

[3] Jamblique, *op cit.*, XV, 65 : Ἐπί τε ὕπνον ἑσπέρας τρεπομένων τῶν ὁμιλητῶν ἀπήλλαττε μὲν αὐτοὺς τῶν ἡμερινῶν ταραχῶν καὶ ἐνηχημάτων, διεκάθαιρέ τε συγκεκλυδασμένον τὸ νοητικόν, ἡσύχους τε καὶ εὐονείρους, ἔτι δὲ μαντικοὺς τοὺς ὕπνους αὐτοῖς ἀπειργάζετο.

[4] *Ibid.*, XXV, 114.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

certain rôle dans leurs procédés divinatoires. C'est ainsi qu'un berger, ayant rapporté au pythagoricien Eurytos, qu'il avait entendu une mélodie s'échapper du tombeau de Philolaos, Eurytos, sans être autrement étonné de ce fait, s'était contenté de demander quelle sorte d'air il avait entendu, comme s'il devait pouvoir tirer certaines conclusions de la mélodie qui sortait de la tombe d'un ami.[1] Une autre tradition rapportait aussi que Pythagore avait envoyé jusqu'en Asie un de ses disciples, pour qu'il fît certaines cérémonies sur la tombe de celui qui avait été son père dans une vie antérieure.[2]

Plutarque, comme nous le verrons, a mis en œuvre dans le *De Genio Socratis* les procédés de mantique caractéristiques de la secte pythagoricienne. Tout d'abord Théanor, pour savoir s'il doit oui ou non ramener en Italie le cadavre de Lysis, passe toute la nuit couché près de son tombeau, croyant sans doute que c'était en cet endroit qu'il pouvait entrer le plus commodément en relation avec l'âme du mort. Il ne s'étend pas sur la terre nue, mais bien sur un lit d'herbe. Or les pythagoriciens, d'après le témoignage de Pline (*Nat. Hist.* 35, 46), enterraient leurs morts couchés sur des feuilles de myrte, d'olivier et de peuplier noir. Théanor s'étend, lui, sur des feuilles de tamaris et de gatilier *(agnus castus)*. Quel devait être l'effet de ces deux plantes? Nous n'en savons rien, mais il est intéressant de noter qu'aux fêtes de Thesmophories, à Athènes, les femmes s'étendaient, elles aussi, sur une couche de feuilles de gatilier.[3] Théanor faisait donc une véritable évocation de l'âme de Lysis (585 F : *ἀναλούμενος τὴν Λύσιδος ψυχὴν καταλθεῖν*) après lui avoir offert des libations de lait (578 E). Cette évocation (cf. Cicéron, in Vat c. 6 : *infe-*

[1] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXVIII, 139.

[2] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXVIII, 143. Cf. Phédon Schol., 61 e, qui présente plus d'un point de rapprochement avec ce que Plutarque rapporte de Théanor dans le *De Genio Socratis*.

[3] Ce renseignement nous a été conservé par Elien, *Hist. an.*, IX, 26. Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), p. 130.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

rorum animas elicere), ne devait cependant constituer qu'une partie du rituel pythagoricien. Théanor dit en propres termes (585 E) qu'il existait une cérémonie secrète que les pythagoriciens faisaient sur la tombe de leurs morts. Si cette cérémonie n'était pas effectuée, il semble, l'âme était empêchée de s'incarner à nouveau (585 F).[1] Il est impossible de ne pas rapprocher ce renseignement de l'anecdote rapportée quelques pages plus haut où nous voyons Pythagore envoyer jusqu'en Asie un disciple faire un sacrifice sur la tombe de celui qui fut son père.

Ainsi donc, ce que Plutarque dit des pratiques pythagoriciennes s'accorde parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs. Un autre détail, encore plus caractéristique, permettra de se rendre compte avec quel souci d'exactitude, il s'est efforcé de donner au personnage de Théanor la « couleur pythagoricienne ». « Lorsque nous apprîmes par nos rêves la fin de Lysis, raconte Théanor, *car nous distinguons par un certain signe, dans notre sommeil, si nous voyons l'image d'un mort ou celle d'un vivant,* beaucoup d'entre nous pensèrent que, étant à l'étranger, il n'avait pas été enterré comme il devait l'être. » Comme on le voit, ce passage s'accorde parfaitement avec ce que nous avons dit de la valeur d'expérience objective et réelle que les pythagoriciens donnaient aux rêves, mais je ne sache pas qu'on soit arrivé à savoir quel est ce « signe » auquel Théanor fait allusion et qui lui permit de reconnaître que l'âme qui lui apparaissait en rêve était celle d'un mort. Théanor lui-même ne l'indique pas clairement, cependant la comparaison de deux autres passages de Plutarque permet de reconstituer ce détail intéressant de la mantique pythagoricienne.

Plutarque, dans ses *Aetia graeca* (1301 C), indiquant les raisons pour lesquelles on prétendait que celui qui entrait dans le *Λύκαιον* en Arcadie ne produisait pas d'ombre, dit

[1] L'importance que les pythagoriciens accordaient aux rites funéraires dès l'époque de l'ancien pythagorisme ressort également de ce que Jamblique, *Pyth. Vit.*, XVIII, 85, dit du contenu des *ἀκούσματα*.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

entre autres : « Est-ce parce que celui qui pénètre dans ce lieu est mis à mort et que les pythagoriciens disent que les âmes des morts ne portent pas d'ombre et ne clignent pas de l'œil? » Ce rapprochement, à lui tout seul n'aurait qu'une valeur relative s'il n'était confirmé par un autre passage encore plus significatif.

Dans le *De sera numinis vindicta*, Plutarque rapporte le mythe suivant : un certain Thespesios, qui avait mené longtemps une vie de débauche, tomba un jour sur la nuque et demeura comme mort pendant deux jours, il revint cependant à lui et raconta ce qu'il avait vu dans l'au delà. Il raconta comment, dans cette région extrêmement lumineuse, les âmes émettent des couleurs différentes suivant les vices dont elles sont possédées, que la colère et la cruauté laissent échapper une couleur rouge et enflammée, que la jalousie et la malveillance émettent des teintes vert-de-gris, etc. Il indiqua que l'âme d'un mort s'était approchée de lui et lui avait indiqué comment l'on pouvait distinguer, dans l'au delà, l'âme des morts de celle des vivants. « Que cela te serve d'indice, lui dit-elle, pour maintenant et plus tard, que les âmes des morts ne portent pas d'ombre et ne clignent pas de l'œil » (564 D).

Puisque, comme nous l'avons vu, les pythagoriciens croyaient pénétrer, pendant leur sommeil, dans la région subtile où demeurent les âmes, ils pouvaient y rencontrer soit les âmes des morts, soit celles des vivants endormis, et le critère qui permettait de distinguer les unes des autres était donc celui que nous avons dit, les morts étaient diaphanes et ne clignaient pas de l'œil.

Si nous avons sur l'onéiromancie des pythagoriciens des renseignements relativement nombreux, il ne faudrait pas croire que ce fût là l'unique procédé de divination dont ils se servissent. Un passage de l'*Apologie* d'Apulée nous prouve qu'ils faisaient appel, le cas échéant, au concours d'enfants qui leur révélaient les secrets de l'avenir ou du présent. Un des Fabius, rapporte Apulée, ayant perdu une somme

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

d'argent assez considérable, vint demander conseil au pythagoricien Nigidius Figulus. Celui-ci, *ayant excité des enfants par une incantation*, leur fit indiquer où était enterrée la bourse avec une partie de l'argent et comment avait été dispersé le reste.[1]

L'intérêt de cette anecdote réside tout d'abord dans le fait qu'elle semble véridique, puisque Apulée affirme l'avoir empruntée à nul autre qu'à Varron qui était, comme on le sait, un contemporain de Nigidius Figulus. De plus, elle semble démontrer que les pythagoriciens du Ier siècle, connaissaient et pratiquaient l'hypnotisme. Le récit que fait Apulée ressemble étrangement à certains faits de télépathie hypnotique rapportés par Boirac.[2] Que cet état d' « excitation », dont parle Apulée est bien le sommeil hypnotique, c'est ce que démontre la suite même de son exposé, puisque parlant des enfants, il dit que leurs âmes peuvent plus facilement que d'autres, être *endormies* et s'extérioriser jusqu'à l'oubli des circonstances présentes.[3] Il est intéressant de remarquer que Cagliostro, lui aussi, cherchait comme *sujets*, pour ses essais de divination, avant tout des jeunes garçons ou des jeunes filles très pures, très innocentes auxquelles il donnait le nom de « colombes ».[4]

Mais qu'étaient-ce que ces *carmina* par lesquels Nigidius Figulus mettait ses sujets en état d'hypnose ? M. Boirac a montré dans son excellent livre, l'*Avenir des sciences psychiques*, p. 60 ss., combien les procédés de magnétisme sont variés et différents suivant les individus : « On peut dire,

[1] Apulée, *Apologie*, c. 42. ... *Fabium, cum quingentos denariam perdidisset, ad Nigidium consultum venisse; ab eo pueros carmine instinctos indicavisse ubi locorum defossa esset crumina cum parti eorum, ceteri ut distributi forent.*

[2] *L'avenir des sciences psychiques*. Paris, Alcan (1917), p. 238 ss.

[3] *Apologia*, c. 43. *Quin et illud mecum reputo posse animum humanum, praesertim puerilem et simplicem seu* carminum avocamento sive odorum delenimento soporari *et ad oblivionem praesentium externari.*

[4] V. H. d'Alméras, *Cagliostro* (Paris 1904), p. 134 et 140. V. aussi Gœthe, *Der Gross Kophta.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

écrit-il, que chaque expérimentateur a ses habitudes et ses préférences qui répondent sans doute à ses aptitudes particulières, naturelles ou acquises, mais qu'il aurait tort de vouloir les imposer à d'autres expérimentateurs, en vertu de ce seul raisonnement : « Moi, je n'emploie jamais, dans toutes mes expériences, qu'un procédé (par exemple la suggestion) et il me réussit toujours ; donc il n'existe que ce procédé et il est le seul qui réussisse. » Il semble que les Anciens connaissaient deux procédés au moins dont les Modernes ne se servent pas, ces *carmina* d'une part, et d'autre part l'emploi de certains parfums. Je ne crois pas être trop éloigné de la vérité en supposant que l'état d'hypnose était obtenu par la répétition d'une même formule, probablement chantée ou tout au moins accompagnée de musique. Ce qui tendrait à fortifier cette hypothèse, c'est que ce procédé fut utilisé, inconsciemment, par un écrivain anglais, Tennyson, qui, en répétant son propre nom, parvenait à se mettre dans une sorte d'extase où il perdait complètement conscience du monde extérieur. Débarrassé de ce qu'il appelait « les chimères de l'espace et du temps », il sentait alors remuer en lui un être invisible et illimité sur qui la mort n'avait point de prise.[1]

Rudyard Kipling, dans son roman intitulé *Kim*, rapporte également ce même phénomène d'auto-suggestion et affirme que cette singulière faculté est très répandue en Asie.[2] Les savants qui, à l'heure actuelle, s'occupent de ces problèmes si troublants et si mystérieux, auraient peut-être intérêt à expérimenter si vraiment, comme l'affirme Apulée, le sommeil

[1] G. Valbert, *La vie d'Alfred Lord Tennyson*. Revue des Deux-Mondes (1897), p. 681.

[2] Chap. XI, p. 233 de l'éd. Tauchnitz : « Beaucoup d'Asiatiques ont cette faculté, que possèdent quelques rares blancs, de se plonger dans l'extase pour ainsi dire rien qu'en se répétant à eux-mêmes leur nom je ne sais combien de fois et en laissant leur esprit s'affranchir de toute pensée relative à ce que l'on appelle l'identité personnelle. Cette faculté disparaît avec l'âge, mais tant qu'elle dure elle peut à n'importe quel moment vous échoir. » Le romancier anglais Blackwood a écrit tout un livre sur cette donnée : *The human Chord*.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

hypnotique peut être obtenu par l'emploi des parfums et de la musique ou tout au moins de certaines phrases chantées.

*

Les pythagoriciens devaient, de par leurs préoccupations et leur genre de vie, trancher assez vivement sur la masse des hommes de leur temps. Le silence qu'ils s'engageaient à garder sur leurs enseignements, le végétarisme, l'abstention des boissons alcooliques qui faisaient d'eux des convives un peu trop moroses au gré de beaucoup, devaient, sans doute, éloigner d'eux la sympathie d'une grande partie du public qui n'aime guère, en général, ceux qui ne partagent pas ses faiblesses ou ses vices.

Quelle était la nature des rapports qu'entretenaient les pythagoriciens avec le monde extérieur? Ici encore, c'est une fois de plus Plutarque qui nous permettra de nous rendre compte de deux choses qu'il est intéressant de connaître: d'une part, l'attitude qu'avaient les pythagoriciens vis-à-vis du public, d'autre part, l'impression que ces hommes faisaient sur leurs contemporains, l'estime plus ou moins grande dans laquelle ils étaient tenus. Nous avons relevé, quelques pages plus haut, l'importance des deux dialogues *Quaest. Conv.* VIII, 7 et 8 (727 B-730 F). Nous avons montré qu'ils constituaient des documents d'une réelle valeur pour la connaissance du pythagorisme au temps de Plutarque. Or, Lucius, le pythagoricien qu'ils mettent en scène, présente certains traits de caractère qui sont, sans contredit, empruntés aux pythagoriciens de l'époque de Plutarque qui, eux, s'efforçaient d'imiter les grands modèles du VI[e] et V[e] siècle av. J.-C. Il est silencieux tout d'abord, laissant les autres discuter, « il ne blâme ni ne loue, mais demeurant immobile il écoute en silence et les yeux baissés » (728 D). Lorsqu'on l'interroge, il refuse de donner des renseignements sur les doctrines que les pythagoriciens doivent garder secrètes, mais il le fait avec douceur et simplicité » (728 F : *πρᾴως καὶ ἀφελῶς*).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Les traits de caractère que Plutarque a donnés au Lucius des *Quaestiones Convivales*, il les a donnés également au Théanor du *De Genio Socratis*. On se rend facilement compte que Plutarque a attribué à Théanor, dont il fait un pythagoricien du IV^e^ siècle av. J.-C., le caractère et les mœurs des pythagoriciens de son temps. C'est du reste en cela que son œuvre devait présenter un vif intérêt pour ses lecteurs, qui pouvaient reconnaître en Théanor l'idéal que tel ou tel de leurs contemporains s'efforçait de réaliser.

Tout d'abord, Théanor est riche, il est accompagné d'une nombreuse suite et de bagages imposants.[1] Cela seul semble indiquer que c'est un personnage important et non un simple particulier.[2] Comme on le voit, le tableau que trace Plutarque, cadre tout à fait avec ce que nous avons dit au sujet de la basilique de la Porta Maggiore.[3] Il semble vraiment que les pythagoriciens du temps de l'Empire se recrutaient parmi les classes riches de la population. Plutarque relève encore la dignité de son aspect extérieur et de ses vêtements, la noblesse, la douceur et la bienveillance de ses traits.[4] Malgré sa douceur et sa bienveillance, Théanor se montre aussi réservé, aussi peu communicatif que Lucius. Il ne donne aucun détail sur la manière dont les pythagoriciens enterraient leur mort et se contente de dire que Lysis avait donné à Épaminondas les instructions nécessaires et que ce dernier connaissait jusqu'aux pratiques secrètes (*ἄχρι τῶν ἀπορρήτων*).[5] Il n'indique que par une allusion fort vague le procédé qui permet aux pythagoriciens de reconnaître dans leurs songes les morts des vivants.[6] Enfin, après le récit qu'a fait Simmias du mythe de Timarque (589 F-592 F), comme on l'invite à donner son avis

[1] *De Genio Socratis*, 578 E : *ἀκολουθίας πλήθει καὶ κατασκευῇ σοβαρόν.*
[2] *Ibid.* : *περιττῷ γὰρ ἀφ' ὧν λέγεις τινὶ καὶ οὐκ ἰδιώτῃ προσέοικεν.*
[3] V. plus haut, p. 23.
[4] *Ibid.*, 582 D : *... ἐπόμενον δὲ τὸν ξένον, οὐκ ἀγεννῆ τὸ εἶδος ἀλλὰ πραότητα* (cf. 728 F : *πρᾴως*) *καὶ φιλοφροσύνην τοῦ ἤθους ὑποφαίνοντα καὶ σεμνῶς ἀμπεχόμενον τὸ σῶμα.* Cf. 579 D : *γενναῖον.*
[5] *Ibid.*, 586 A. Cf. 585 E.
[6] *Ibid.*, 585 E-F.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

(592 F), il se récuse tout d'abord en demandant qu'on interroge Épaminondas, et, comme le père de ce dernier lui fait remarquer qu'Épaminondas est d'un caractère extrêmement silencieux et insiste pour que Théanor réponde, Théanor dit très clairement qu'il ne veut pas se prononcer sur le fond même du récit de Timarque, car il estime qu'il doit être consacré à la divinité comme un temple inviolable. Comme on le voit, Plutarque a donné au personnage de Théanor un des traits qui, d'après nos sources, faisaient la caractéristique des pythagoriciens : l'*ἐχεμυθία*, la réserve et la discrétion.

Quelle était, d'autre part, l'attitude du public vis-à-vis des membres de la secte ? Déférente et respectueuse si l'on en juge par les dialogues de Plutarque où il a mis en scène des pythagoriciens, mais il semble aussi que les gens cultivés se soient montrés assez curieux de connaître quels étaient les secrets que cachaient avec tant de soins les disciples de Pythagore. C'est ainsi que, dans les *Quaestiones Convivales* (728 E), Empédocle cherche à apprendre de Lucius lui-même le motif de la répulsion des pythagoriciens pour les poissons. Dans le *De Genio Socratis*, comme nous venons de le voir, c'est à deux reprises que l'on cherche à savoir de Théanor ce qu'il pense du mythe de Timarque. Cependant, il en est beaucoup que l'attitude énigmatique et mystérieuse des pythagoriciens, leur continuelle réserve, le naturel avec lequel ils parlaient de leurs relations avec les esprits ou les âmes des morts, [1] devaient agacer souverainement. Nous en avons un indice dans la violente sortie que fait Galaxidore [2] contre la superstition de ceux qui croient aux songes et contre Pythagore « qui a rempli la philosophie de rêves, de mythes, de superstitions ». Il semble que l'on retrouve là comme un écho des critiques adressées, dans l'antiquité, non seulement contre les pythagoriciens, mais contre tous ceux qui, « pour paraître pieux et supérieurs aux autres » — comme dit Galaxidore — préfè-

[1] Apulée, *Liber de Deo Socratis*, c. XX, 167.
[2] *De Genio Socratis*, 579 F-580 C.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

rent écouter les inspirations que leur donnent les visions et les songes, au lieu de suivre la voie que leur indique la raison.

Si l'attitude des classes cultivées semble avoir été correcte et déférente vis-à-vis des pythagoriciens, celle du peuple était franchement hostile. Cicéron, dans son *in Vatinium* (VI, 14), nous donne une idée des bruits qui couraient sur leur compte. On ne leur reprochait rien moins que d'accomplir des cérémonies néfastes où l'on offrait des enfants en sacrifice. Sénèque (*Nat. Quaest.* VII, 32, 2), appelle la secte pythagoricienne « détestée de la foule ». C'était le végétarisme surtout que l'on détestait en eux. Si l'on ne tuait aucun animal, leur disait-on, la race humaine disparaîtrait bientôt, chassée par l'invasion des animaux. On allait même jusqu'à raconter que ce fait s'était produit. Une ville de Campanie, Amycla, qui avait voulu vivre suivant les principes pythagoriciens et ne tuer aucun être vivant, avait été détruite par les serpents qui s'étaient multipliés en trop grand nombre. [1]

De tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, nous pouvons déduire qu'il y avait un véritable fossé entre les pythagoriciens et le monde extérieur, fossé que les pythagoriciens ne se sont pas souciés de combler. Le végétarisme, qui éloignait un certain nombre d'entre eux des sacrifices sanglants et l'on sait combien les sacrifices jouaient un rôle important dans la vie sociale de l'antiquité, l'abstention des boissons alcooliques qui leur interdisait de prendre part aux banquets où l'ivresse était presque un devoir, l'ésotérisme qui les obligeait à surveiller leurs moindres paroles pour ne pas trahir leurs secrets, tout mettait une barrière entre eux et le reste des hommes.

Il est intéressant de constater que leur attitude présente un parallélisme frappant avec celle des premiers chrétiens qui

[1] Servius, *Ad Aen.*, X, 664 : *Lacones itaque isti cum secundum Pythagoream sectam a caede omnium animalium abstinerent ..... et ex vicinis paludibus natas serpentes occidere nefas putarent ab iisdem interempti sunt.* Cf. le même argument, Porphyre, *De Abstinentia*, I, 16, et Plutarque, *Quaest. Conv.*, VIII, 8 (730 A).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vivaient, eux aussi, à l'écart de la vie politique et sociale de leurs temps. On ne voit pas, cependant, que les pythagoriciens aient été systématiquement persécutés. Il est vrai qu'ils ne furent jamais en nombre très considérable et qu'ils ne firent pas courir à l'État les dangers que lui faisait courir l'existence seule de communautés chrétiennes nombreuses et florissantes. De plus, contrairement aux chrétiens, les pythagoriciens se placèrent toujours sur le terrain de la tradition hellénique ; s'ils refusaient de faire aux dieux certains sacrifices, ce n'est pas qu'ils niassent l'existence des dieux, mais c'est bien plutôt qu'ils désiraient supprimer de la religion hellénique, certaines pratiques qu'ils estimaient néfastes. Ajoutons encore que les pythagoriciens ne possédaient pas, comme les chrétiens, cet esprit d'intolérance hérité du judaïsme qui rend si pénible, pour un lecteur moderne, la lecture de certains Pères de l'Église et qui rendait les chrétiens si antipathiques aux Grecs et aux Romains de leur temps.

Si la différence dans les conceptions et la conduite de la vie mettait un fossé entre les pythagoriciens et le monde extérieur, cette même différence eut pour résultat d'unir d'autant plus entre eux les membres de la secte. Il n'est rien, en effet, qui crée entre les êtres un lien plus fort et plus étroit que de communier en un idéal que l'on estime supérieur à celui des autres, que de partager certaines croyances très différentes de celles de son époque ou de son milieu. Or, nous voyons que la confiance, l'affection mutuelle, constituaient un des dogmes fondamentaux des communautés pythagoriciennes. La croyance en la nécessité de l'affection et de l'amitié avait sa base et sa légitimation métaphysique dans l'affirmation qu'il existe entre tous les êtres vivants une parenté, une communauté (*συγγένεια*, *κοινωνία*) qui réunit d'une part les hommes aux dieux, d'autre part les hommes aux animaux. Cette grandiose théorie de la « parenté de tout ce qui vit » se trouve très nettement indiquée dans le document le plus ancien du néopythagorisme, document qui, d'après M. Wellmann, devrait

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

même être attribué aux anciens pythagoriciens. « Le soleil, la lune et les autres astres — y est-il dit — sont des dieux, car la chaleur l'emporte en eux, elle qui est la cause de la vie... Il y a une parenté entre les hommes et les dieux, car l'homme participe à la chaleur. Voilà pourquoi la divinité prend soin de nous ».[1] Il est évident que, dans ce passage, la chaleur, cause de la vie, est considérée comme l'élément divin, puisque c'est une chaleur plus grande, donc une vie plus intense, qui différencie les dieux des hommes. C'est donc par l'élément divin qui est en eux que les hommes sont parents des dieux. Cette doctrine qui est très nettement celle de l'immanence divine, s'accorde parfaitement avec la définition de Dieu que Cicéron attribue à Pythagore.[2]

Il serait peut-être osé de dire que la théorie de l'immanence divine remonte à l'ancien pythagorisme, mais il est certain que la doctrine de la parenté qui unit tous les êtres n'a pas été découverte par les néo-pythagoriciens, ils se sont contentés de l'emprunter aux anciens pythagoriciens comme le montre le passage suivant du *Gorgias* de Platon dont l'origine pythagoricienne — attestée du reste par la scolie — me semble indiscutable. « Les sages, ô Kalliklès, disent que l'amitié, l'ordre, la raison et la justice tiennent ensemble le ciel et la terre, les dieux et les hommes, voilà pourquoi ils

[1] *Diog. Laert.*, VIII, 27 : *ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς · ἐπικρατεῖν γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον. τήν τε σελήνην λάμπεσθαι ὑφ' ἡλίου . καὶ ἀνθρώπους εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ. διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.* Cf. 28 : *καὶ ζῆν μὲν πανθ' ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ · διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῷα εἶναι.* Pour la croyance des pythagoriciens à la Providence, comparer aussi le discours de Théanor ; Plutarque, *De Genio Socratis*, 593 A - 594 A.

[2] *De nat. deor.*, I, c. 11, 27 : *Nam Pythagoras qui censuit (deum) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanarum animarum discerpi et lacerari deum.*

Cf. *De sen.*, 21, 78 : *Audiebam Pythagoram Pythagoreosque ..... numquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

appellent cet ensemble le Cosmos, c'est-à-dire le bon ordre. »[1]

C'est cette théorie également que Dicéarque, au IVe siècle, — donc avant que l'on puisse supposer une influence néo-pythagoricienne ou stoïcienne — range parmi les principales idées que Pythagore avait apportées au monde.[2]

Les pythagoriciens ne furent du reste pas les seuls à défendre la théorie de la parenté des hommes avec les dieux, cette théorie formait aussi un des dogmes des confréries orphiques et même un des dogmes principaux à en juger par la place qu'elle occupe dans les tablettes de Petelia, de Thurium ou d'Eleutherna, ces curieuses inscriptions tracées sur des lames d'or et que l'on a découvertes dans des tombeaux. « Je suis fils de la terre et du ciel étoilé — lit-on dans la tablette de Petelia — mais je suis de race céleste, sachez-le vous aussi. »[3] Il semble bien que c'est la parenté des hommes avec les dieux qui sert au myste de légitimation pour demander aux gardiens de s'abreuver à la fraîche source de Mnémosyne. Le myste de Thurium insiste aussi sur la même idée : « Je viens pure d'entre les pures, ô Reine du monde souterrain, Euklès, Euboulens et vous autres dieux immortels. Car moi aussi je me glorifie d'appartenir à votre race bienheureuse. »[4]

[1] Gorgias, 508 A. Bien qu'Empédocle se soit vanté d'avoir été le premier à introduire la *φιλία* comme concept métaphysique (Diels, fragm. 17, v. 25), v. Zeller[5], p. 826 et 804, n. 4, il est vraisemblable que la théorie de la *κοινωνία* entre les êtres ne doit pas lui être attribuée à lui tout seul. Comme nous le verrons, elle semble avoir été une théorie fort répandue dans les milieux orphico-pythagoriciens de la Sicile et de la Grande Grèce.

[2] Porphyre, *De Vit. Pyth.*, 19 : *... ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν.* Cf. Sénèque, ép. 108, 17 : *ut Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse ducebat.* C'est dans Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 127, que l'on trouve cette doctrine exposée avec le plus de netteté.

[3] *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae*, XIV, 638, v. 6 : *γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον · τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.*

[4] *Inscr. Graec.*, XIV, 641, v. 1-3 : *ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια, Εὐκλῆς, Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι · καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν...* C'est par erreur que Rohde, *Psyche*[5], II, p. 218, croit qu'il s'agit ici d'une parenté avec les divinités infernales seulement.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

L'idée de la parenté, de la communauté d'origine des hommes et des dieux fait également le fond de la sixième Néméenne de Pindare[1], qui, en cet endroit, comme en d'autres passages de son œuvre, ne fait que reproduire certaines théories orphiques ou pythagoriciennes qu'il avait pu apprendre lors de son séjour en Sicile. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une âme aussi profondément religieuse et aussi élevée que celle de Pindare ait senti tout ce qu'il y avait d'éminemment noble et consolant dans l'affirmation solennelle que l'homme n'est pas seulement un être imparfait et misérable, condamné à toutes les tristesses de l'existence, qu'il n'est pas seulement « le rêve d'une ombre » pour employer l'expression même de Pindare, mais qu'il participe aussi à une nature plus haute, qu'il a en lui un élément permanent et éternel. Mais cette affinité, cette solidarité — car ce sont là, je crois, les deux termes qui rendent le mieux le grec *κοινωνία* — ne réunissait pas seulement les hommes et les dieux, elle établissait également un lien entre les hommes et les animaux. Voilà pourquoi les pythagoriciens s'abstenaient de se nourrir de la chair des animaux. Le témoignage de Sextus Empiricus est formel à cet égard, c'est bien le sentiment de la solidarité de tout ce qui vit qui empêchait les pythagoriciens de tuer les animaux pour en faire leur nourriture.[2] Plutarque, d'ordinaire si bien renseigné sur tout ce qui touche le pythagorisme, indique une raison analogue : c'est la modération et la douceur des pythagoriciens qui leur avait inspiré la défense de manger des animaux aussi inoffensifs que les poissons.[3] Jamblique dans un passage qui, d'après Berter-

[1] Cf. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 63, qui a fort justement relevé l'importance que présente, pour une saine compréhension de ce que fut le pythagorisme, la théorie de la parenté des hommes et des dieux.

[2] *Adv. Math.*, IX, 127 : *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν... φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ... διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ καὶ ταῖς σαρξὶν αὐτῶν τρεφόμενοι ἀδικήσομέν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες.*

[3] *Quaest. Conv.*, VIII, 9 (729 E).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mann[1], remonterait à Androcyde, motive également le végétarisme par la théorie de la solidarité et de la parenté des êtres entre eux.[2]

Il est clair qu'une pareille doctrine devait paraître incompréhensible et folle à la grande majorité des Grecs. Quand on lit l'*Histoire de la guerre du Péloponèse* de Thucydide, on se rend aisément compte que les Anciens étaient beaucoup plus durs que nous. Piller une ville, en tuer la population mâle, emmener les femmes et les enfants en esclavage, étaient des faits qui se produisaient presque quotidiennement; les tragédies grecques sont pleines de scènes de sièges de villes ou de massacres de captifs, dont les tragiques pouvaient emprunter les péripéties à l'histoire contemporaine. On se représente aisément l'impression que devaient faire sur ces âmes peu sensibles à la pitié, des doctrines leur prêchant, non seulement le respect de la vie humaine, mais encore la sympathie et la compréhension pour les animaux. Que ces théories aient paru absurdes et folles à beaucoup, c'est ce que nous montre le passage suivant de Xénophane, conservé par Diogène Laërce, VIII, 36, et qui raille Pythagore en ces termes: « On raconte qu'un jour, comme il voyait battre un jeune chien, il fut pris de pitié et prononça ces mots : « Cesse, ne le bats pas, car c'est l'âme d'un homme qui m'est cher, je l'ai reconnue en l'entendant crier. »

Mais l'attitude adoptée par les pythagoriciens vis-à-vis des animaux ne devait pas seulement inspirer quelques anecdotes malveillantes, elle devait servir à créer tout un ensemble de légendes qui ressemblent d'une manière frappante à celles qui entourent l'exquise figure de saint François d'Assise.

Voici, par exemple, l'histoire de l'ourse de Daunie.[3] Cette bête, fort redoutable et qui causait beaucoup de dommages aux Apuliens, avait été capturée par Pythagore qui l'avait

[1] *De Jambl. Vit. Pyth. fontibus*, p. 21.
[2] *Pyth. Vit.*, § 108.
[3] Région de l'Italie méridionale qui prit par la suite le nom d'Apulie.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

longtemps caressée (ἐπαφησάμενος χρόνον συχνόν), lui avait donné du pain et des fruits et lui avait fait prêter serment de ne plus toucher à une nourriture vivante. Il l'avait ensuite relâchée et l'ourse s'était enfuie dans les montagnes et dans les bois. Depuis ce moment, personne ne put la voir faire la chasse, pas même à un animal. [1]

Cette histoire, à part quelques différences de détails, est semblable à celle du *Loup de Gubbio*, telle que nous la racontent les *Fioretti*. [2] Saint François, comme Pythagore, adoucit par sa seule présence le caractère d'une bête féroce et lui fait prêter serment de ne plus nuire désormais à personne.

Plutarque nous rapporte une autre histoire qui se rapproche également des légendes franciscaines. Pythagore, nous dit-il, [3] acheta un jour d'un pêcheur le produit de sa pêche et remit à l'eau les poissons, « comme s'il payait la rançon de prisonniers qui fussent ses amis et ses parents ». Jamblique [4] et Porphyre, [5] rapportent également le même fait en y ajoutant cependant un détail merveilleux : Pythagore avait indiqué à l'avance au pêcheur le nombre exact de poissons que contenait son filet. Or, on raconte de saint François un fait analogue. Un jour qu'il traversait le lac de Rieti, le batelier dans la barque duquel il se trouvait, lui offrit une tanche d'une grosseur peu commune. François l'accepta avec joie, mais, au grand étonnement du pêcheur, la remit dans l'eau en l'invitant à louer Dieu. [6] Ces rapprochements ne sont certainement pas dûs au hasard. Si, à des siècles de distance, des légendes semblables se retrouvent sans qu'il y ait eu emprunt, c'est qu'elles ont leurs sources dans un sentiment commun, c'est que les pythagoriciens, comme saint François et ses disciples,

[1] Jamblique, *De Pyth. Vit.*, XIII, 60 ; Porphyre, *De Vit. Pyth.*, 23.
[2] Éd. T. de Wyzewa, p. 106.
[3] *Quaest. Conv.*, VIII, 8 (729 E).
[4] *Pyth. Vit.*, VIII, 36.
[5] *Vit. Pyth.*, 25.
[6] Paul Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, p. 205. Paris, 1894.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

avaient dans leur cœur un vif sentiment d'amour et de chaude sympathie pour les animaux.

Les pythagoriciens parlaient de « l'amour de tous pour tous », [1] saint François saluait ses *frères* les oiseaux, ses *petites sœurs* les tourterelles, son *frère* le soleil. Pythagore parla à l'oreille d'un bœuf à Tarente et se fit fort bien comprendre de lui. [2] Saint François prêcha aux oiseaux « qui commencèrent à ouvrir leur bec, à étendre leurs ailes ainsi que leurs cols et à baisser dévotement leurs têtes jusqu'à terre et à prouver par leurs chants et leurs mouvements que les paroles que leur avait dites saint François leur plaisaient infiniment ». [3] Pythagore, alors qu'il parlait à Olympie devant ses disciples, fit descendre un aigle, le caressa, puis le renvoya. [4] Saint François, à Alviano, impose le silence aux hirondelles babillardes qui empêchaient sa voix de se faire entendre. [5] Ces anecdotes ne sont pas seulement des légendes merveilleuses destinées à montrer le pouvoir de certains êtres extraordinaires, comme l'affirme Rohde. [6] Je crois que c'est bien le sentiment de l'universelle parenté des êtres et des choses qui les inspire, de même que c'est l'amour, un amour vraiment divin pour tout ce qui vit, qui attirait saint François vers les bêtes et lui donnait ce sentiment de communion intime avec les êtres, qui se reflète si vivement dans les émouvantes paroles du *Sermon aux oiseaux*.

[1] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXXIII, 229 ; Porphyre, *Vit. Pyth.*, 24.

[2] *Ibid.*, XIII, 61.

[3] *Les petites fleurs*, éd. Wyzewa, p. 81.

[4] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XIII, 62 ; Porphyre, *Vit. Pyth.*, 25.

[5] Sabatier, *Vie de saint François*, p. 201. Sabatier, avec sa compréhension si pénétrante, avec sa sympathie si grande pour le mouvement franciscain a fort bien vu que c'était le sentiment de sympathie pour tout ce qui vit qui attirait saint François vers l'âme obscure des bêtes. Il attribue à saint François une théorie analogue à celle des pythagoriciens lorsqu'il écrit (p. 201) : « On voit comment l'amour de François s'étendait à toute la création, combien *la vie diffuse répandue dans les choses* l'inspirait et l'émouvait. Depuis le soleil jusqu'au ver de terre foulé aux pieds, tout lui transmettait le soupir ineffable des êtres qui vivent, souffrent et meurent et, dans leur vie comme dans leur mort, accomplissent l'œuvre divine. »

[6] *Kleine Schriften*, II, p. 135, n. 1.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

La théorie de la parenté de tout ce qui a vie, adoptée et défendue par les pythagoriciens, établissait donc un lien entre les hommes et les dieux d'une part, entre les hommes et les animaux de l'autre. Ces mêmes liens de parenté existaient, cela va sans dire, également entre les hommes eux-mêmes et voilà pourquoi nous pouvons constater que les pythagoriciens attachaient une importance extrême à l'amitié. L'histoire de Damon et Phintias est significative à cet égard : Denys le jeune, tyran de Syracuse, désireux de mettre à l'épreuve la fidélité et la solidarité des pythagoriciens, fit arrêter et conduire devant lui le pythagoricien Phintias et lui déclara qu'il le condamnait à mort comme ayant conspiré contre lui. Phintias demanda au tyran de lui accorder encore un jour pour mettre ordre à ses affaires, promettant de venir, le soir même, se constituer à nouveau prisonnier et affirmant que son ami Damon prendrait volontiers sa place et servirait de garantie pour son retour. Damon demeura donc pendant toute la journée dans le palais de Denys, en butte aux moqueries des courtisans, raillant la confiance trop grande qu'il avait dans le retour de Phintias, qui leur paraissait, à eux, bien problématique. Les railleurs furent cependant bien obligés de se taire, lorsqu'ils virent, avant le coucher du soleil, Phintias arriver pour reprendre la place de son ami.

L'importance de cette histoire, si connue et si digne de l'être, réside avant tout dans son historicité. Aristoxène, qui fut le premier à la raconter, affirme qu'il la tient de la bouche même de Denys le Tyran, alors que, dépossédé de la tyrannie, il enseignait les lettres à Corinthe. Que Phintias ait eu assez de confiance dans l'amitié de Damon pour lui demander de prendre sa place, que Damon ait accepté, persuadé que Phintias ne le trahirait pas, ce sont là des faits qui montrent quelle était la valeur morale des pythagoriciens et l'influence que les doctrines pythagoriciennes pouvaient exercer sur les âmes.

L'histoire de Damon et Phintias n'est pas le seul exemple d'amitié pythagoricienne que l'antiquité nous ait transmis.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Jamblique[1] rapporte que Kleinias de Tarente, ayant appris que le pythagoricien Prôros courait le risque de perdre toute sa fortune, fit voile vers Cyrène avec une grosse somme d'argent afin de rétablir la situation financière de son ami. On raconte une histoire analogue au sujet de Thestor de Posidonia et il est possible que ce second récit ne soit qu'une variante du premier. Il est possible aussi que ce soient des récits de ce genre qui aient inspiré à Plutarque l'épisode de Théanor faisant le voyage de Sicile à Thèbes pour apporter à Polymnis une fortune en reconnaissance de ce qu'il avait fait pour Lysis.

Il est curieux de constater que la solidarité pythagoricienne prend, dans quelques récits, certaines formes que l'on peut retrouver dans les sociétés secrètes modernes.

Une anecdote rapportée par Jamblique (*De Pyth. Vit.* XXXIII, 237) est intéressante à cet égard : un pythagoricien qui avait effectué une très longue marche à travers un pays désert, arriva dans une auberge et, accablé de fatigue et pour différentes autres causes, tomba malade et ne put reprendre sa route. La maladie fut longue et grave, de sorte que l'argent lui fit bientôt défaut. L'aubergiste, poussé soit par la pitié, soit par la confiance, n'épargna ni soins, ni dépenses pour tâcher de le guérir. Comme la maladie s'aggravait, le pythagoricien, près d'entrer en agonie, inscrivit un signe déterminé sur une tablette et la remit à l'aubergiste en lui disant que, s'il venait à mourir, il devrait suspendre cette tablette devant sa porte, pour permettre aux pythagoriciens qui viendraient à passer de reconnaître le symbole. Il lui assura que, s'il faisait cela, il serait certainement un jour remboursé des dépenses qu'il avait effectuées pour lui et récompensé de la bonté dont il avait fait preuve. Le pythagoricien mourut peu après et l'aubergiste le fit enterrer décemment, bien qu'il n'eût guère d'espoir de rentrer jamais dans ses fonds. Intrigué cependant par la recommandation qu'il avait reçue, il sus-

[1] *De Pyth. Vit.*, XXXIII, 239.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

pendit à sa porte la tablette portant le symbole que le pythagoricien avait inscrit. Fort longtemps après, un pythagoricien qui passait par là reconnut le symbole, demanda à l'aubergiste le nom de celui qui l'avait tracé et lui remboursa largement toutes les dépenses qu'il avait effectuées.

Il est naturellement impossible de dire quelle est la valeur historique de cette anecdote et jusqu'à quel point elle peut nous renseigner sur les usages des pythagoriciens. Mais ce qui est certain, c'est que, dans l'idée de celui qui l'a composée, les pythagoriciens devaient posséder certains signes de reconnaissance qui sont analogues à ceux que possèdent les Francs-Maçons modernes.

Parmi les récits écrits pour illustrer l'esprit de solidarité des pythagoriciens, il en est qui semblent avoir été composés pour montrer que les pythagoriciens savaient se porter secours malgré la différence des races et des nationalités. Ainsi l'on racontait que les Carthaginois, voulant transporter dans une île déserte et laisser mourir de faim plus de cinq mille mercenaires, les avaient fait embarquer sur quelques vaisseaux. Or, le Carthaginois Miltiade reconnut parmi les mercenaires l'Argien Possidès qui était pythagoricien comme lui. Il ne lui révéla pas ce qui allait se passer, mais insista vivement pour qu'il regagnât sa patrie au plus vite. Il le fit transporter dans un navire étranger qu'ils rencontrèrent sur leur route tout en lui remettant une somme d'argent et lui sauva ainsi la vie.[1] On racontait aussi qu'Euboulos le Messénien, qui naviguait vers son pays, avait été pris par des pirates étrusques et transporté en Étrurie. Il avait rencontré dans ce pays Nausithous, un Étrurien, qui, ayant reconnu qu'ils étaient tous deux pythagoriciens, parvint à l'arracher aux mains des pirates et le fit reconduire en Messénie.[2]

Il est évident qu'il ne faut pas attribuer une importance trop grande à tous ces récits, mais, comme toutes les légendes,

[1] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXVII, 128.
[2] *Ibid.*, XXVII, 127.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ils ont au moins leur part de vérité psychologique, ils reflètent l'image que l'on se faisait des congrégations pythagoriciennes à un moment donné de l'histoire et l'idéal de solidarité internationale qu'on leur attribuait.

*

Les pythagoriciens, comme nous l'avons vu, mirent à la base de leurs doctrines l'idée de la parenté de tous les êtres entre eux, mais fraternité n'est pas égalité, et l'on ne voit pas que les pythagoriciens — plus logiques en ceci que les modernes — aient adopté comme corollaire de leur théorie sur la parenté de tout ce qui vit, l'idée que tous les êtres étaient égaux. Bien au contraire, ils insistèrent d'une façon particulière sur la nécessité qu'il y a, pour les êtres supérieurs intellectuellement et moralement, à savoir mettre une distance entre eux et les âmes vulgaires, cela, naturellement, sans aucune idée de mépris ou d'orgueil puisque l'âme la plus grossière — d'après leur théorie — est parente de l'âme cultivée, est parente des dieux. Deux préceptes qui remontent certainement à l'ancien pythagorisme et dont l'authenticité est beaucoup mieux attestée que celle des anecdotes anonymes que nous venons de voir, montrent très nettement l'attitude aristocratique que prirent les pythagoriciens. « Ne serre pas la main à tout le monde »,[1] disaient-ils, « ne marche pas par les routes trop encombrées de monde »,[2] c'est-à-dire écarte-toi du vulgaire, dans ta vie, tout d'abord, dans ta pensée aussi, car il ne faut pas redouter d'avoir certaines opinions qui ne sont pas celles de la masse. On comprend l'attirance qu'une telle manière de concevoir la vie a dû exercer sur l'âme aristocratique de Platon, on comprend aussi qu'une telle attitude ait soulevé la haine des partis populaires et ait causé les troubles sanglants qui devaient mettre fin à l'existence des communautés pytha-

[1] Plutarque, *De amicorum multitudine*, 96 A.

[2] Porphyre, *Vit. Pyth.*, 42 ; Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXIII, 105 ; pour la date de ces préceptes, voir plus loin, p. 80.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

goriciennes du VI^e^ siècle. La révolte de Cylon ne fut que la réaction démagogique et populaire contre un idéal aristocratique que la plèbe était incapable de comprendre et qu'elle haïssait de toute la violence et la haine que les foules grossières ont toujours portées contre les êtres qui les dépassent trop. Pour la foule vicieuse, l'existence même d'une haute individualité est comme un affront personnel. La tragédie de la destruction des communautés pythagoriciennes, le sinistre incendie, raconté par Aristoxène, où tant de pythagoriciens devaient trouver la mort, n'est qu'une des scènes d'une plus grande tragédie qui se joue sans cesse au cours des siècles. Aux cris des démagogues du VI^e^ siècle, répondent les clameurs des Juifs crucifiant le Christ, les clameurs des Athéniens cherchant à étouffer la voix de Socrate venant leur affirmer avec sa divine hardiesse qu'il est « la conscience d'Athènes », l'envoyé d'Apollon et que sa mission est de montrer aux Athéniens le peu que sont les hommes.[1] Mais les massacres de Cylon, n'éteignirent pas la pensée pythagoricienne, pas plus que la mort de Socrate n'empêcha Platon de compléter l'œuvre de son maître, pas plus que la mort du Christ ne mit fin à son œuvre, car telle est la force de toute pensée vraiment profonde, vraiment religieuse qu'elle trouve toujours des êtres disposés à donner leur vie pour s'élever au-dessus d'eux-mêmes et entraîner, par leur sacrifice, les âmes capables de les comprendre.

[1] Platon, *Apologie*, chap. V. Cf. XV : *μέμνησθέ μοι μὴ θορυβεῖν*, chap. XVIII : *μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀλλ' ἐμμείνατέ μοι οἷς ἐδεήθην ὑμῶν μὴ θορυβεῖν, ἐφ' οἷς ἂν λέγω, ἀλλ' ἀκούειν.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

CHAPITRE II

Le problème des destinées de l'âme d'après le néo-pythagorisme

Nous avons exposé dans le chapitre précédent ce que fut le mouvement néo-pythagoricien, pour autant du moins que l'état de nos sources permet de nous en rendre compte. C'est Plutarque, comme nous l'avons vu, qui nous a permis de tracer une image quelque peu vivante de l'impression que firent sur leurs contemporains les disciples de Pythagore. C'est chez le même auteur encore que nous pourrons trouver certaines conceptions qui nous permettront de savoir ce qu'ils pensaient des destinées de l'âme après la mort.

Le *De Genio Socratis*, nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, contient, à côté du récit de la délivrance de Thèbes du joug des tyrans, différents exposés mi-philosophiques, mi-théologiques sur la nature du daïmon de Socrate. Or, il est un de ces exposés dont la forme et le fond méritent de nous retenir quelque temps, c'est celui qui est contenu dans les chapitres 21-23 (589 F-593 A). Tandis que les autres conservent la forme d'une discussion purement philosophique, celui-ci prend la forme d'un mythe raconté par un des personnages du dialogue, Simmias.

Un jeune homme nommé Timarque — nous est-il rapporté — désireux d'apprendre quelle était la puissance du

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

daïmon de Socrate, prit la résolution de descendre dans l'antre de Trophonios. Il y séjourna deux nuits et un jour et reparut le surlendemain matin, alors que l'on commençait à désespérer de le voir revenir. Il raconta que, s'étant étendu par terre, il était demeuré longtemps sans trop savoir s'il dormait ou s'il était éveillé, puis qu'il avait senti comme un coup sur la tête et que son âme s'était échappée par les sutures de son crâne, toute joyeuse de ne plus se sentir à l'étroit. Il aperçut des îles en nombre immense et de grandeur prodigieuse, de formes différentes et de couleur changeante. Elles étaient entourées d'une mer ou d'un marais où venaient se déverser deux fleuves de feu. En bas s'ouvrait un gouffre profond et terrible, rempli de ténèbres et d'où s'échappaient par milliers des plaintes de bêtes, des vagissements d'enfants, des cris de douleur d'hommes et de femmes accompagnés de coups et de clameurs comme assourdis par la distance. Puis il entendit une voix qui lui expliqua que ce qu'il voyait était le Styx, la route qui conduit aux Enfers, qu'il lui était loisible de voir le domaine des daïmons, la lune, qui dépasse de peu le Styx. Le Styx est le courant qui entraîne les âmes vers une autre incarnation, celles qui sont impures du moins, car les autres peuvent peu à peu échapper au courant. « Mais je ne vois rien, répondit Timarque, si ce n'est de nombreuses étoiles, tournant autour du gouffre, j'en vois qui sont entraînées par lui, d'autres qui reparaissent à nouveau. » La voix lui expliqua que ce sont les daïmons des âmes, que l'âme est composée de deux parties : celle qui est enfoncée dans le corps, entraînée par les passions est appelée âme (ψυχή), l'autre partie, qui n'est pas soumise à la destruction, beaucoup l'appellent esprit (νοῦς) et croient qu'il est à l'intérieur d'eux-mêmes. Ceux qui raisonnent plus juste savent qu'il est à l'extérieur et l'appellent daïmon. Lorsque l'homme apprend à maîtriser ses passions, à obéir à son daïmon intérieur, il appartient alors à la classe des devins. Il peut, comme Hermodore de Clazomène, quitter à volonté son corps de nuit et de jour, aller dans de nombreux endroits et, à

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

son retour, rapporter ce qu'il a vu [1]. Ce n'est pas, à vrai dire, l'âme mais bien le daïmon qui abandonne le corps.

Telles sont les curieuses théories exposées dans ce passage du *De Genio Socratis* qu'on est convenu d'appeler le *mythe de Timarque*. Les idées qui s'y trouvent ont été étudiées à plusieurs reprises.[2] Rohde,[3] suivi par Hirzel[4] et par Schmidt,[5] ont cru y voir l'influence de Dicéarque qui écrivit, comme on le sait par Cicéron, une « Descente dans l'antre de Trophonios » (*Ἡ εἰς Τροφωνίου καταβασις*).[6] Mais les trois fragments conservés de cette œuvre ne présentent aucun point de rapprochement, si petit soit-il, avec le mythe rapporté par Plutarque.[7] Heinze[8] ainsi que Bock[9] affirmèrent que le mythe de Timarque remontait à Posidonius, Bock crut même pou-

[1] Heinze (*Xenokrates*, p. 131) a rapproché ce passage de Cicéron, *De divinatione*, I, 50, 114, *ergo et ii quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto, quae vaticinantes pronuntiant*, et de deux ou trois autres passages encore moins probants, et a immédiatement tiré la conclusion qu'on avait là affaire à un emprunt fait par Plutarque à Posidonius. Et pourtant Rohde, *Psyche*, p. 383 (5e éd., II, p. 92 ss.), a montré par des exemples extrêmement nombreux et probants que la croyance que certains êtres, enflammés par une ardeur divine, pouvaient sortir de leurs corps et paraître en d'autres lieux a été très répandue en Grèce. Tels furent Aristéas, Hermotimos, Pythagore, Apollonius de Thyane. Les quelques pages que Rohde a consacrées à ce sujet sont la meilleure réfutation de Heinze et montrent en même temps combien ce qu'on convient d'appeler la « Quellenkritik » est posée sur des bases fragiles. S'il est légitime de chercher une source écrite, un auteur précis, lorsqu'il s'agit d'une opinion philosophique — et encore doit-on compter avec la possibilité d'emprunts à des philosophes ou à des traditions dont nous n'avons pas conservé de trace — il est contraire à toute bonne méthode de généraliser ce procédé et de l'appliquer aux traditions religieuses ou populaires.

[2] V. la bibliographie F. Bock, *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*. Diss., Munich, 1910, p. 6 ss.

[3] *Der griechische Roman und seine Vorläufer*[3], p. 279, n. 3.

[4] *Der Dialog*, II, p. 158, n. 2 *ad fin.* (p. 160), Leipzig, 1895.

[5] *Sitzungsberichte Akad. München*, 1901, p. 103.

[6] Citée *Ad Att.*, VI, 2; XIII, 32. *Athénée*, XIV, 641 E.

[7] V. Pauly-Wissowa, R. E. s. v. *Dikaiarchos*, col. 558.

[8] *Xenokrates*, p. 128, Leipzig, 1892. Il y aurait aussi une influence des mythes de Platon.

[9] *Op. cit.*, p. 41.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

voir préciser davantage, le mythe a pu être emprunté aux *Προτρεπτικοί* — un ouvrage dont on ne sait pour ainsi dire rien — qui, « vraisemblablement, suivant Bock, devait contenir un chapitre eschatologique. »

Il est fort possible qu'une partie des idées du mythe remontent à Posidonius. On sait, en effet, que ce philosophe, influencé lui-même par l'ancien pythagorisme, exerça une très grande influence sur le développement du néo-pythagorisme.[1] Mais ce que nous voulons montrer avant tout et ce qui n'a pas été suffisamment relevé jusqu'à présent, c'est la place qu'occupent, dans ce passage de Plutarque, les conceptions pythagoriciennes.[2] Tout d'abord il semble qu'on trouve la trace de spéculations arithmétiques dans la phrase *λαμβάνεται δ' ἅπαξ ἐν μέτροις δευτέροις ἑκατὸν ἑβδομήκοντα ἑπτά*. Comme l'a montré von Arnim,[3] ces mots indiquent le nombre de jours qui séparent deux éclipses de lune, mais l'idée d'indiquer que ce nombre est un *δεύτερος ἀριθμός*, un nombre dont les facteurs sont impairs (3×59) semble bien être d'origine pythagoricienne.[4]

En second lieu, il est fait une allusion très nette au dogme principal des pythagoriciens, à la réincarnation. Les âmes pures peuvent échapper au cycle des renaissances, celles qui ne sont pas purifiées sont entraînées par le courant du Styx vers une autre incarnation (*ἐπ' ἄλλην γένεσιν*, 591 C). La terre, Heinze l'a relevé fort justement,[5] est représentée

[1] V. Schmekel, *Mittelstoa*, pp. 428 et 436, Berlin, 1892. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, II, p. 134, Leipzig, 1892.

[2] Cf. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 74 et n. 2, Paris, 1915.

[3] *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Verhandelingen d. k. Akad. van Wetenschappen, p. 27, Amsterdam, 1921.

[4] Les pythagoriciens donnaient même une valeur numérique à chaque sphère et cherchaient à reconstruire l'univers en partant du point et de la ligne. V. Plutarque, *De an. procr. in Tim.*, 31, 1028 B : *πολλοὶ δὲ καὶ τὰ Πυθαγορικὰ δεῦρο μεταφέρουσιν ..... γίγνεται δὲ τοῦτο ..... κατὰ σελήνην εἰκοσιεπτά*. V. Aulu-Gelle, I, XX, 6 : *Hujus numeri* (3) *cubum Pythagoras vim habere lunaris circuli*.

[5] *Xenokrates*, p. 135.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

comme un enfer. Cette idée est également pythagoricienne comme nous l'atteste Macrobe qui cite un ouvrage de la secte :[1] *hinc et Pythagoras a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium quia animae inde lapsae videntur a superis recessisse. Ideo primam nascentibus afferri ait lactis alimoniam...* Il est nécessaire d'ajouter qu'elle ne fut pas uniquement pythagoricienne, on la trouve déjà exprimée dans Platon qui l'emprunta aux Orphiques ;[2] pour eux le corps (σῶμα) est un tombeau (σῆμα) où l'âme est enterrée.

Strabon attribue la même croyance aux Brahmanes,[3] d'après Macrobe elle faisait partie intégrante des systèmes religieux de tous les peuples,[4] Cicéron la partage également,[5] Servius la cite à plusieurs reprises[6] et on la retrouve enfin, sous la forme d'une question dans le vers mélancolique d'Euripide « qui sait si vivre n'est pas mourir et si les morts n'estiment pas que la mort est une vie ? »[7]

La doctrine que la vie sur la terre n'est, en réalité, qu'une mort, qu'un enfer et que ce n'est qu'après la mort qu'on naît à la vie véritable me semble susceptible de donner également une explication satisfaisante d'un vers des *Grenouilles* d'Aristophane qui a donné lieu à plusieurs interprétations différentes. Les initiés qui composent le chœur des *Grenouilles* se mo-

[1] *Comment. in Somn. Scip.*, I, XI, 3, p. 531, 1, Eyssenhardt. Cf. XI, 1, p. 527, Eyssenhardt.

[2] Rohde, *Psyche*[5], II, p. 121.

[3] Lib. XV, c. 1 : *νομίζειν γὰρ ὅτι, τὸν μὲν ἐνθάδε βίον ὡς ἂν ἀκμὴν νυμένων εἶναι, τὸν δὲ θάνατον γένεσιν εἰς τὸν ὄντως βίον καὶ τὸν εὐδαίμονα τοῖς φιλοσοφήσασι.*

[4] *Comment. in Somn. Scip.*, I, X, 9-10 : *Antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum vigoris adolesceret, qui per diversas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt*, aliud esse inferos negaverunt quam ipsa corpora *quibus inclusae animae carcerem foedum ..... patiuntur. Hoc animae sepulcrum*, hoc Ditis concava etc.

[5] *Somn. Scip.*, III, 2, p. 655, 21, Eyssenhardt : *immo vero, inquit, hi vivunt, qui e corporum vinclis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est.*

[6] *Aen.*, VI, 127, 439.

[7] Euripide, fragm. 638, Nauck. Cf. Aristophane, *Schol. Ran.*, 1082, et Porphyre, *De antr. Nymph.*, p. 63, l. 17, Nauck.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

quent, au vers 420, d'Archedamos qui, bien qu'Athénien de très fraîche date,

νυνὶ δὲ δημαγωγεῖ
ἐν τοῖς ἄνω νεκροῖσι.[1]

Apollonios, d'après la scholie à ce vers, crut qu'il y avait là une injure contre les Athéniens et cette opinion est réfutée par Didyme.[2] Fritzsche[3] interprète *inter vivos mortuorum demagogus et patronus est.* Van Leeuwen[4] y voit une plaisanterie comparable à celle que l'on trouve v. 177 et *Paix* 198. Si l'on songe que la théorie que la terre est un enfer remonte, d'après Macrobe — dont le témoignage, quoique tardif, n'est pas à dédaigner — à la plus haute antiquité, qu'on en attribuait l'origine à des êtres comme Orphée et Epiménide, si l'on songe d'autre part que le chœur des *Grenouilles* est composé de mystes, d'initiés, chez lesquels, même dans une comédie, on n'a pas à s'étonner de trouver un reflet de croyances religieuses, on sera assez porté à voir dans les mots *ἐν τοῖς ἄνω νεκροῖσι* une allusion aux théories exposées plus haut. L'interprétation que nous donnons de ce vers, présentée déjà par Kock,[5] fut aussi défendue dans l'antiquité. Parmi les différentes explications du vers 420 qui se trouvent dans les scholies on trouve en effet celle-ci : *ἢ διότι οἱ ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωποι, εἰ καὶ ζῶσιν, ἀλλὰ τοῖς τοῦ βίου ματαίοις ἐγκυλινδούμενοι, δεινότερα τῶν τεθνηκότων πάσχουσι ζῶντες κολαζόμενοι* « soit parce que les hommes qui vivent dans ce monde, bien que vivants, sont roulés çà et là par les vains soucis de la vie et souffrent des maux plus terribles que les morts en sorte que leur vie est un châtiment. »

[1] « Maintenant il dirige le peuple parmi les morts d'en haut. »

[2] V. P. Boudreaux, *Le texte d'Aristophane et ses commentateurs*, p. 115, Paris, 1919.

[3] *Aristophanis Ranae*, note au v. 420, Turici, 1845.

[4] *Arist. Ran.*, Leyden, 1896.

[5] *Arist. Ran.*, v. 420, n. : So sind hier die Mysten in der Unterwelt die lebenden, jene dagegen die auf der Oberwelt zu leben meinen die Todten.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Parmi les idées exprimées dans le mythe de Timarque, une des plus caractéristiques est, sans contredit, celle du *δαίμων* extérieur à l'homme, immortel, et que certains appellent à tort le *νοῦς*. C'est cette théorie qui permit à Heinze [1] suivi par Bock [2] d'affirmer que Posidonius devait être la source de Plutarque pour ce passage. Ils le comparèrent, en effet, à un passage de Posidonius cité par Galien et qui présente une théorie à peu près analogue. [3] Cependant, dans le passage même de Posidonius, il y a deux traits qui sont empruntés à l'ancien pythagorisme : d'une part, la théorie de la *συγγένεια*, de la parenté qui unit tous les êtres, théorie que l'on retrouve déjà dans un document qui est, peut-être, du IV^me^ siècle avant J.-C., [4] d'autre part l'expression *ἕπεσθαι τῷ δαίμονι* qui est l'équivalent de l'expression *ἕπεσθαι, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ*, qui fut, de tout temps, en quelque sorte, un « terme technique » en usage dans l'école pythagoricienne. On la voit, en effet, fréquemment citée chez les néo-pythagoriciens et le témoignage d'Aristoxène et d'Aristote nous prouve qu'elle fut en usage bien avant eux. [5]

Enfin, et surtout, à côté du passage de Posidonius, il en est un autre, d'une valeur au moins égale, qu'il est possible de citer et qui montre que la théorie du *δαίμων* peut tout aussi bien être attribuée aux pythagoriciens qu'à Posidonius

[1] *Xenokrates*, p. 130

[2] *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*. Diss., Munich, 1910, p. 40.

[3] *De placitis Hippocratis et Platonis*, V, 6, 469 : *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζωώδει ποτὲ συνεκλίνοντας φέρεσθαι.*

[4] V. Wellmann, *Eine pythagorische Urkunde des IV. Jahrhunderts v. Chr.* Hermes, 54 (1919), p. 231. L'auteur démontre que le fragment conservé par Alexandre Polyhistôr dans *Diogène Laërce*, VIII, 25, remonte au IV^e^ siècle et non pas à la fin du II^e^ comme l'affirmait Zeller. Voir plus haut, p. 42-43.

[5] V. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, pp. 60 et 76, Paris, 1915. — E. Rohde, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, Rhein. Mus., XXVII, p. 45.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

et que c'est à eux, vraisemblablement, que Posidonius l'a empruntée. Dans les *Aetia Romana* c. 10 (266 E), Plutarque indique pourquoi les Romains, lorsqu'ils prient, se couvrent la tête d'un voile. Or, parmi les différentes raisons qu'il donne, il dit entre autres : *ἢ ὡς Κάστωρ λέγει τὰ Ρωμαϊκὰ τοῖς Πυθαγορικοῖς συνοικειῶν, τὸν ἐν ἡμῖν δαίμονα δεῖσθαι τῶν ἐκτὸς θεῶν καὶ ἱκετεύειν, τῇ τῆς κηφαλῆς ἐπικαλύψει τὴν τῆς ψυχῆς αἰνιττόμενον ὑπὸ τοῦ σώματος ἐγκάλυψιν καὶ ἀπόκρυψιν.* « Soit, comme dit Castor, qui rapproche les coutumes romaines des théories pythagoriciennes, parce que le daïmon qui est en nous a besoin des dieux extérieurs et les implore. Le fait que la tête est voilée symbolise que l'âme est cachée et voilée par le corps. »

L'analogie entre le mythe de Timarque et les théories présentées par Plutarque comme pythagoriciennes, est frappante.[1] Le passage a d'autant plus de valeur que Castor est un contemporain de Posidonius.

Enfin, il est un dernier argument qu'il me faut relever. La voix qui s'adresse à Timarque est sans contredit celle d'un daïmon.[2] Ces daïmons habitent la lune qui, comme nous le verrons plus loin, était considérée par les pythagoriciens comme une terre plus grande, plus belle et plus brillante que la nôtre. Quelques-uns de ces daïmons — et c'est la vieille théorie d'Empédocle — pouvaient s'incarner parmi les hommes. Que les anciens pythagoriciens aient déjà cru à l'existence d'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, c'est ce qui me semble ressortir du passage d'Aristote conservé par Jamblique *De Pyth. Vit.* 31. *ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας, διαίρεσίν τινα τοιάνδε ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις διαφυλάττεσθαι· τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας.* « Aristote rapporte également, dans son volume sur la philosophie pythagoricienne, que ces philosophes gar-

[1] Cf. surtout 591 D : *ἀλλ' αἱ μὲν ὗλαι κατέδυσαν εἰς σῶμα ..... τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχὴ λέγεται, κ.τ.λ.*

[2] Rapprocher 591 A, *τὴν δὲ Φερσεφόνης μοῖραν, ἣν ἡμεῖς διέπομεν* (591 A), de *σελήνη δὲ δαιμόνων ἐπιχθονίων οὖσα* (591 C).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

daient parmi les traditions tout à fait secrètes la définition suivante : parmi les êtres doués de raison, il y a le dieu, l'homme et l'être qui est comme Pythagore. » Or, parmi les questions du catéchisme des acousmatiques qui, d'après Delatte[1] remontent à Aristote, Pythagore est appelé « un des daïmons qui habitent la lune ».[2]

Ce passage ressemble à tel point à celui du mythe de Timarque où il est dit que la lune est l'endroit où habitent les daïmons qu'il serait vraiment difficile de nier l'unité d'inspiration de l'un et de l'autre.[3]

Il nous semble donc que l'origine pythàgoricienne du mythe de Timarque doit être considérée comme un fait horsde doute.[4]

Plutarque n'a pas utilisé que dans le *De Genio Socratis* la forme du mythe. On la trouve également dans une autre de ses œuvres, dans le *De Facie in orbe lunae* c. 27-31 (942 D-945 D).

Max Adler a étudié ce passage dans sa thèse[5] et est arrivé à la conclusion que la source devait en être Posidonius. Il faut avouer que ses arguments ne sont guère convaincants. Venir affirmer que Posidonius « aimait les images et les figures empruntées à la mer »[6], me semble déjà quelque

[1] *Op. cit.*, p. 273.

[2] Jamblique, *De Pyth. Vit.*, 30 : *Οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα.*

[3] *Αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι νῆσοι θεοὺς ἔχουσι · σελήνη δὲ δαιμόνων ἐπιχθονίων οὖσα φεύγει τὴν Στύγα μικρὸν ὑπερφέρουσα* (591 C).

[4] On peut noter encore que le terme de *Μόνας* cité 591 B est celui dont se servaient les pythagoriciens pour désigner le premier principe. Le début du mythe de Timarque peut être aussi rapproché de la scolie à l'Odyssée I, 37 : *τοῦτο κατὰ τὸν Πυθαγόρα λόγον : ἐκεῖνος γὰρ ἔφη · ὡς ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας.* Cf. Plutarque, 590 C, l'âme de Timarque s'échappe du corps : *ἔπειτα καταπούειν ἁμαυρῶς ῥοίζου τινὸς ὑπὲρ κεφαλῆς περιελαυνομένου φωνὴν ἡδεῖαν ἱέντος.* La scolie d'Homère nous a-t-elle conservé un fragment de la source même de Plutarque ? Il serait bien séduisant de l'admettre, mais, en l'absence d'autres preuves, on peut supposer que la ressemblance est fortuite.

[5] *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum suum « De facie in orbe lunae » hauserit.* Pars I. Diss. philol. Vindob, X, 1910, p. 171 ss.

[6] *Ibid.*, p. 172.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

peu audacieux et la comparaison que Adler fait *De Facie* 943 D avec Diodore XXXIV, 6 ne me semble pas suffisante pour prouver que Posidonius est la source des deux passages. Si la fin du c. XXVIII (943 E) du *De Facie* est peut-être d'inspiration stoïcienne, comme a cherché à le montrer Heinze[1], il semble bien que les autres parties du mythe sont d'inspiration différente. On n'y retrouve pas les idées si particulières, les expressions si caractéristiques que Heinze affirme être stoïciennes.

Il est incontestable que ce mythe contient un certain nombre de contradictions et présente un aspect beaucoup plus décousu que le mythe de Timarque. Cependant, il offre avec ce dernier de nombreux traits de ressemblance. Puisque nous sommes arrivés à démontrer l'origine pythagoricienne du mythe de Timarque, si nous parvenons à prouver que le mythe du *De Facie* et celui du *De Genio* sont unis par un rapport étroit, nous aurons démontré par le fait même que l'un et l'autre sont d'origine pythagoricienne.

Plutarque, dans le *De Facie*, suppose qu'un mystérieux étranger, venu d'une terre située bien loin à l'est de la Grande-Bretagne, a rapporté de là-bas différents récits sur la nature de l'âme et ses destinées. L'homme n'est pas composé de deux parties seulement, l'âme et le corps, mais bien de trois : le corps, l'âme et l'esprit (*νοῦς*) ; ce dernier est meilleur et plus divin que l'âme et n'en constitue pas une partie. C'est la terre qui forme le corps, la lune forme l'âme, tandis que l'esprit dépend du soleil. Après que l'âme s'est séparée du corps, elle doit errer un certain temps dans l'espace compris entre la terre et la lune, c'est là que les méchants sont punis de leurs crimes, les âmes des bons peuvent s'élever jusqu'aux régions supérieures de l'air, elles jouissent là de la joie et du bonheur dont jouissent les initiés. Il arrive qu'un grand nombre d'âmes, malgré leur désir d'arriver en haut, sont repoussées vers la terre et s'enfoncent vers elle comme

[1] *Xenokrates*, p. 127.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dans un abîme. D'autres, au contraire, celles qui, pendant leur vie, sont arrivées à vaincre et à soumettre leurs passions, s'établissent solidement sur la lune. Voilà ce que Plutarque rapporte sur la destinée de l'âme humaine. Ce qu'il dit ensuite sur les éclipses ou sur le rôle des daïmons (c. 29-30, 943 E-945 D), n'a qu'un rapport assez lointain avec ce qui précède. Il semble du reste que, si les philosophes dont Plutarque reproduit les théories admettaient que les âmes délivrées par leur vie vertueuse de la nécessité de nouvelles incarnations sur la terre devenaient des daïmons [1], ils admettaient d'autre part qu'il existait des daïmons qui n'avaient jamais eu d'incarnation humaine ; [2] n'oublions pas toutefois que les uns comme les autres n'étaient pas à l'abri de toute faute et que, s'ils arrivaient à commettre une mauvaise action, ils devaient, pour leur châtiment, s'incarner dans un corps humain.

Si les théories présentées dans le *De Facie* ont quelque chose de décousu et d'incohérent, certaines d'entres elles offrent avec le mythe de Timarque plus d'un point de ressemblance. Ainsi l'idée que la terre est un enfer se retrouve 942 F ; [3] il est parlé dans le *De Facie* comme dans le *De Genio* de gouffres réunissant la lune à la terre (944 C) ; enfin, et surtout, les images employées pour désigner l'attraction qu'exerce la terre sur les âmes non encore purifiées sont les mêmes dans les deux œuvres. On se souvient que, dans le mythe de Timarque, Plutarque avait symbolisé l'attirance vers la terre par un tourbillon d'eau entraînant les âmes vers un gouffre, alors que peu d'entre elles parviennent à échapper au courant. Or, c'est une idée analogue qui est développée dans le *De Facie*. « De nombreuses âmes, y est-il dit, sont

[1] Cf. 944 C : *ὅπου καὶ δίκας διδόασι αἱ ψυχαὶ καὶ λαμβάνουσι ὧν ἂν ἤδη γεγενημέναι δαίμονες ἢ πάθωσιν ἢ δράσωσιν*, et 593 D : *δι' ἀρετὴν ψυχῆς γενόμενοι δαίμονες*.

[2] Cf. Plutarque, *De def. orac.*, 431 E : *εἰ γὰρ αἱ διακριθεῖσαι σώματος ἢ μὴ μετασχοῦσαι τὸ παράπαν ψυχαὶ δαίμονες εἰσι κ.τ.λ.*

[3] La lune ne peut abandonner l'Enfer, c'est-à-dire la terre dont elle constitue la frontière.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

repoussées et entraînées comme par des vagues, alors qu'elles désirent ardemment parvenir à la lune, et les âmes purifiées en voient quelques-unes, de celles qui sont sur la lune, tomber à la renverse et s'enfoncer de nouveau vers la terre comme englouties par un gouffre.» [1]

Enfin, même si les points de ressemblance avec le mythe de Timarque ne nous montraient pas que, dans le *De Facie* aussi, il y eut influence pythagoricienne, un passage au moins reproduit un des dogmes principaux de la secte. Pendant les éclipses, est-il dit 944 A, la lune hâte son mouvement pour traverser plus rapidement l'ombre de la terre, car, lorsqu'elle est voilée par cette ombre, les âmes bienheureuses qui habitent sur la lune ne peuvent plus entendre l'harmonie du ciel. De même, 944 B-C, la lune est présentée comme une sorte de terre, possédant comme la nôtre des détroits et des cavités; [2] or, c'est là une théorie empruntée à Philolaos et à d'autres pythagoriciens.

L'influence pythagoricienne se révèle encore dans un troisième mythe, rapporté par Plutarque *De Sera Numinis vindicta* 563 B-568 A. Thespesios, le héros du récit, voit les âmes échappées des corps monter plus ou moins haut, suivant qu'elles sont plus ou moins pures, celles qui parviennent tout en haut sont resplendissantes, les autres révèlent leurs vices par les couleurs que prennent leurs âmes et sont châtiées en proportion de leurs crimes. Nous avons là affaire à une théorie exactement semblable à celle que nous avons trouvé dans le *De Facie*. De plus, un détail insignifiant en apparence, mais d'autant plus significatif, nous fait toucher du doigt l'origine pythagoricienne de tout le passage. Les morts, y est-il dit (564 D), peuvent être reconnus en ce qu'ils

[1] 943 D: *πολλὰς γὰρ ἐξωθεῖ καὶ ἀποκυματίζει γλιχομένας ἤδη τῆς σελήνης, ἐνίας δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ περικάτω τρεπομένας οἷον εἰς βυθὸν αὖθις ὁρῶσι καταδυομένας.*

[2] Cf. *Ibid.*: *εἰς τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης*, la lune a un ciel comme la terre. Cf. Diels, *Vorsokratiker*, p. 306, l. 37; Plutarque, *De def. orac.*, 416 E.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ne font pas d'ombre et ne clignent pas de l'œil. Or, comme nous l'avons vu plus haut,[1] ce petit détail est précisément celui qui permettait aux pythagoriciens de reconnaître si, dans leurs visions, l'être qui leur apparaissait était un vivant ou un mort.

En résumé, les théories pythagoriciennes concernant les destinées de l'âme peuvent, comme nous l'avons vu dans les trois mythes qui précèdent, se résumer en ceci : les âmes attirées par l'attrait de la chair, par les instincts bas et grossiers, sont forcées sans cesse de s'incarner dans de nouveaux corps jusqu'à ce qu'elles arrivent à voir que tout plaisir grossier est fatalement suivi de douleur; les âmes des méchants sont punies soit pendant les intervalles des vies successives dans l'espace qui sépare la terre de la lune, soit pendant leur vie même. Lorsqu'une âme a mené une vie pure, elle peut s'élever jusqu'aux régions supérieures, elle jouit là du bonheur et du repos; cependant tant qu'elle n'a pas tué en elle tout attrait vers la terre, elle s'expose à être ramenée de nouveau vers une nouvelle incarnation ; mais, supérieure désormais aux âmes communes, elle sera pendant sa vie un devin, un être en contact direct avec la divinité.[2] Si elle est arrivée à vaincre définitivement sa nature inférieure, plus rien désormais ne peut l'attirer vers la terre, elle n'est plus un homme, mais un daïmon, un génie, un intermédiaire entre Dieu et la race humaine.

Puisque l'homme, en se débarrassant de ce qu'il y a en lui de périssable, peut devenir un daïmon, le daïmon, à son tour, peut-il devenir un dieu? Les pythagoriciens n'ont pas hésité à l'affirmer et l'on retrouve cette théorie exposée très

[1] V. *supra*, p. 34.

[2] V. *De Genio Socratis*, 592 C : *Ἐκ δὲ τῶν εὐηνίων ἐκείνων καὶ κατηκόων εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἰκείου δαίμονος καὶ τὸ μαντικόν ἐστι καὶ θεοκλυτούμενον γένος*. Cette idée aussi est empruntée à Empédocle. V. fragm. 146, Diels, *Vorsokratiker*, p. 278, 4 : *εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί | καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται | ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι*. Cf. aussi Pindare, *Thrènes*, fragm. 133, p. 321, éd. Schrœder.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nettement dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque 361 E et, en termes plus voilés, *De Facie* 944 E. On la retrouve aussi dans le *De defectu oraculorum* 415 B et C. Dans ce dernier passage, comme dans le *De Facie*, il semble que seul un petit nombre de daïmons ont pu subir cette transformation.[1]

Cette théorie de la *μεταβολή*, de la transformation des âmes humaines en daïmons et en dieux, ne fut pas uniquement défendue par les pythagoriciens. On la retrouve dans une des œuvres qui forment le *Corpus Hermeticum*.[2]

Ce n'est pas du reste la seule trace d'influence pythagoricienne que l'on retrouve dans les œuvres hermétiques, il en est une autre encore qu'il est intéressant de relever. Dans un fragment pythagoricien qui remonte peut-être au IV^e^ siècle et qui est cité par Diogène Laërce VIII, 31, Hermès est appelé le « trésorier des âmes », parce que c'est lui qui fait sortir les âmes des corps sur terre et sur mer.[3] Or, dans un passage des livres hermétiques, malheureusement mutilé, on trouve une théorie à peu près semblable,[4] il existe deux êtres, le *ψυχοταμίας* et le *ψυχοπομπός*, l'un rassemble les âmes après leur

[1] *Ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν (ψυχαὶ) ἐν χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι. De def. orac.*, 415 C : *Ἀπολείπουσι δ' αἱ δυνάμεις ἑνίων (δαιμόνων) εἰς ἕτερον τόπον τῆς ἀρίστης ἐξαλλαγῆς τυγχανόντων. De Facie*, 944 E. La théorie de la transformation des hommes vertueux en héros puis en démons et enfin en dieux, mais sans qu'il soit fait allusion à la réincarnation, se trouve également exprimée par Plutarque, *Vita Romuli*, c. XXVIII, p. 70, l. 26, Sint.

[2] *Αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσαι εἰς δαίμονας μεταβάλλουσιν, εἶθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὃ δὲ τῶν ἀπλανῶν.* Stobée, *Eclog.*, I, 41, p. 417, Wachsmuth (p. 306, Meineke). Les dieux sont ici les étoiles comme dans le fragment pythagoricien d'Alexandre Polyhistor (*Diog. Laert.*, VIII, 27) : *ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς.*

[3] *Τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης.*

[4] Stobée, *Eclog.*, I, 41, p. 464, 2 Wachsmuth (p. 346, Meineke) : *εἰσὶ γὰρ ἄνωθεν οἱ δορυφόροι δύο ὄντες τῆς καθόλου προνοίας, ὧν ὁ μέν ἐστι ψυχοταμίας ψυχῶν ὁ δὲ ψυχοπομπός.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

incarnation, l'autre les envoie dans de nouveaux corps. La parenté de pensée d'une part, de l'autre l'emploi du terme si caractéristique de *ταμίας* ne permettent pas de douter que les théories d'Hermès Trismégiste, du moins sur ce point-là, remontent à l'ancien pythagorisme.

La théorie de la *μεταβολή*, on l'aura sans doute déjà remarqué, est, en fait, absolument identique à celle des orphiques. Comme l'a montré E. Rohde,[1] les orphiques admettaient, eux aussi, que l'âme prise dans le « cercle des naissances » devait sans cesse se réincarner jusqu'au moment où elle parvenait à briser les chaînes qui la rattachaient à la terre. Alors elle devenait elle-même une divinité.[2]

Que la doctrine que nous venons de reconstituer est bien pythagoricienne, c'est ce que montrent encore deux autres passages, l'un de Plutarque et l'autre de Porphyre.

Nous avons vu, un peu plus haut, avec quel soin Plutarque s'est efforcé de donner une « couleur pythagoricienne » au personnage de Théanor dans le *De Genio Socratis*. Il est donc des plus vraisemblables que les théories qu'il lui attribuera seront également pythagoriciennes, de même qu'un romancier moderne qui tracerait dans une de ses œuvres le caractère d'un Jésuite, ne pourrait lui attribuer que des doctrines catholiques et ne saurait, sans raisons spéciales, lui faire défendre des thèses calvinistes.[3]

Or, dans les quelques paroles que Théanor ajoute comme commentaire au mythe de Timarque (593 A-594 A), il développe avec toute la précision désirable la théorie pythagoricienne de la *μεταβολή*. Les âmes, dit-il, débarrassées de la nécessité de se réincarner deviennent des daïmons. Elles ne négligent pas, pour autant, ce qui se passe sur la terre, mais,

[1] *Psyche*[5], II, p. 130 et p. 220 ss.

[2] I G, XIV, 642, 4 : *θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου*.

[3] La théorie de la Providence exposée par Théanor, 593 A-F, et d'une Providence qui s'occupe plus spécialement des bons que des méchants, est pythagoricienne comme le montre le rapprochement de Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXVIII, 145 et 174.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

de même qu'un athlète âgé n'abandonne pas la palestre, mais aime à voir les lutteurs sur l'arène et les aide de ses conseils et de ses encouragements, de même le daïmon aide les hommes qu'il voit s'efforcer vers la libération du cycle des naissances. Il n'aide, cela va sans dire, que les âmes courageuses et actives, celles qui luttent contre leurs instincts et qui, grâce à leurs vertus, sont bien près de parvenir au but. Il en est des âmes comme des naufragés sur une mer orageuse, lorsqu'ils sont encore loin du bord, ceux qui se tiennent sur la rive ne peuvent que les regarder en silence, mais s'ils se rapprochent, ils peuvent les encourager de leur voix, leur tendre la main et les sauver ainsi.

Comme on le voit, ce passage contient d'une part l'affirmation que les âmes parvenues à la libération sont des daïmons,[1] d'autre part, très clairement exprimée, la doctrine pythagoricienne de la réincarnation, enfin la comparaison si caractéristique et que nous avons déjà vue, soit dans le mythe de Timarque, soit dans le *De Facie in orbe Lunae,* que les âmes entraînées vers une incarnation terrestre nouvelle sont comme des nageurs luttant contre le courant et entraînés malgré eux.[2]

[1] 593 D : *Αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαὶ καὶ σχολάζουσαι τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος ..... δαίμονές εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς καθ' Ἡσίοδον.* 593 E : *οὕτως οἱ πεπαυμένοι τῶν περὶ τὸν βίον ἀγώνων, ὅτ' ἀρετὴν ψυχῆς γενόμενοι δαίμονες...*

[2] Dans le mythe du *De sera numinis vindicta,* 565 E–566 B, Plutarque décrit également, mais en des termes assez différents, l'endroit où les âmes commencent à éprouver le désir de se réincarner. Sa description des âmes tournant en cercle, telles que des oiseaux, autour d'un gouffre verdoyant qu'elles n'osent traverser et d'où s'échappent des exhalaisons pleines de rire, de désir et de volupté qui leur rappellent leurs incarnations antérieures, obscurcissent leur raison et les poussent à une incarnation nouvelle, est d'une poésie très grande. Il est étonnant qu'elle soit pour ainsi dire inconnue. Dietrich, *Nekyia,* pp. 79 et 146, commet une erreur en croyant qu'il s'agit là des Champs-Elysées, où séjournent les âmes bienheureuses. Il est dit expressément 566 A que cet endroit est « le lieu de l'oubli » (sous-entendu, de leur véritable destinée) où les âmes commencent à devenir plus humides, à se souvenir des plaisirs des sens. La théorie que l'âme se réincarne en devenant plus humide se retrouve également dans Porphyre, *De antro nympharum,* 10, p. 63, 17, Nauck qui cite Héraclite (fragm. 72 et 67 Byw.) et *Sent. ad intel. duc.,* XXIX, § 2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Nous rencontrons des idées absolument semblables dans un passage de la *Vie de Plotin*, par Porphyre, qui a déjà fait l'objet d'une étude de M. F. Cumont. [1] Amélius, y est-il raconté, un des disciples de Plotin, demanda à l'oracle d'Apollon ce qu'était devenue l'âme du philosophe. Il obtint en réponse cinquante et un hexamètres que Porphyre reproduit et dont M. Cumont, avec le sens si fin des problèmes religieux qui le caractérise, a parfaitement montré l'inspiration pythagoricienne. Or, on trouve dans ces vers une allusion très nette à la théorie de la *μεταβολή*. « O Daïmon ! s'écrie l'oracle en s'adressant à Plotin, toi qui étais un homme auparavant, mais qui, maintenant, partages la destinée plus divine de daïmon... » [2] Il n'est pas jusqu'à la comparaison de Théanor que l'on ne puisse retrouver. Plotin, pour « échapper aux liens de la nécessité humaine », a dû, lui aussi, nager contre les vagues houleuses pour tâcher d'atteindre la rive où se tiennent les daïmons, « Minos et Rhadamante, les deux frères, et le juste Eaque, et la force sacrée de Platon et le beau Pythagore », et Plotin aussi, comme tous les hommes près d'atteindre la libération, a reçu maintes fois le secours d'en haut.

Porphyre ne dit pas expressément que l'oracle de Plotin ait été composé à Delphes, bien que l'allusion faite à la réponse obtenue par Socrate pourrait tout d'abord le faire supposer. Il est, du reste, peu vraisemblable que, au III[e] s. après J.-C., la Pythie ait encore répondu en vers, même pour célébrer la mémoire de Plotin. Mais, quel que soit l'oracle qui ait donné cette réponse, elle est significative de l'influence que les théories pythagoriciennes exerçaient sur les milieux sacerdotaux, encore au III[e] siècle.

Les passages que nous avons étudiés nous permettent de reconstituer, avec assez de vraisemblance, la doctrine pytha-

[1] *Revue Archéologique*, VIII, 1918, p. 52-73.

[2] *De Vit. Plot.*, p. 115, l. 44, Westermann : *Δαίμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ | θειοτέρῃ πελάων...*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

goricienne touchant la destinée des âmes : son élément le plus caractéristique est la croyance en la possibilité d'un développement, d'une évolution de l'âme humaine. L'homme qui s'efforce avec toute l'énergie dont il est capable d'échapper au « cycle des renaissances », s'incarne dans le corps d'hommes supérieurs, poètes, médecins ou devins, puis finit par échapper totalement à la nécessité de se réincarner. Il change alors de nature, il n'est plus un homme, mais un daïmon, il s'est rapproché de la divinité.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

CHAPITRE III

Le pythagorisme dans le « De Iside et Osiride » de Plutarque

L'antiquité grecque ne nous a pas laissé de livre plus important pour la connaissance de l'Égypte ancienne que le court traité de Plutarque intitulé *De Iside et Osiride*. Les découvertes archéologiques du XIX[e] siècle ont maintes fois démontré sa valeur, aussi les égyptologues le tiennent-il en grande estime.[1] Il est tout naturel, étant donné la date à laquelle Plutarque écrivait, que certaines interprétations qu'il présente des mythes égyptiens, certaines théories philosophiques ou religieuses soient fortement teintées d'hellénisme ; mais il n'en reste pas moins vrai que, pour tout ce qui touche au domaine des faits, aux rites, aux coutumes, Plutarque a utilisé des sources de tout premier ordre. Or, il est frappant de constater qu'un certain nombre de pratiques et de croyances qu'il nous donne comme égyptiennes sont présentées par d'autres auteurs comme propres aux sectes pythagoriciennes. Ces similitudes n'ayant pas encore été signalées, il

[1] V. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, p. 146-147, Gotha, 1884, et G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 173, n. 1.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

m'a semblé qu'il serait utile de les indiquer en détail, cela d'autant plus qu'elles me semblent présenter une importance assez grande pour l'histoire de l'influence réciproque des religions et des civilisations antiques.

Plutarque affirme que les Égyptiens évitent toute nourriture susceptible d'alourdir le corps, de rendre les hommes trop gras, d'étouffer en eux ce qu'il y a de divin.[1] Diogène Laërce,[2] Porphyre,[3] Jamblique[4] et Suidas[5] relèvent aussi le soin que prennent les pythagoriciens à éviter tout excès dans la nourriture. Les prêtres égyptiens, d'après Plutarque, abhorrent toutes les sécrétions, tout ce qui est superflu, inutile au corps, voilà pourquoi ils se coupent les ongles et se rasent la tête, voilà pourquoi ils s'abstiennent de porter de la laine, matière faite des poils des animaux.[6] Les pythagoriciens font de même et pour les mêmes raisons.[7] Ils s'abstiennent de vin, comme les Égyptiens,[8] du moins pendant le jour.[9] Il importe de dire, cependant, que le passage de Plutarque où se trouve cette affirmation (353 B), présente une grande difficulté que l'on a déjà relevée. Les manuscrits portent en effet : *οἶνον δ' οἱ μὲν ἐν Ἡλίου πόλει θεραπεύοντες τὸν θεὸν οὐκ εἰσφέρουσι τὸ παράπαν εἰς τὸ ἱερόν, ὡς οὐ προσῆκον ἡμέρας πίνειν, τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος.* « Pour ce qui est du vin, les prêtres du Soleil à Heliou-

[1] *De Iside*, 353 A.

[2] VIII, 1, 9, ... *πλησμονὴν πᾶσαν ἀποδοκιμάζει λέγων μὴ παραβαίνειν μήτε τῶν ποτῶν μήτε τῶν σιτίων μηδένα τὴν συμμετρίαν.*

[3] Chap. 35.

[4] XXIV, 106.

[5] s. v. *Πυθαγόρας : φεύγειν σαρκῶν πλεονασμόν.*

[6] *De Iside*, c. 4 (352 E-F).

[7] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXVIII, 149 : *κωδίοις γὰρ οὐκ ἐχρῆτο.* Cf. XXI, 100 ; XXVIII, 154 : *παραγγέλλει δὲ ἐν ἑορτῇ μήτε κείρεσθαι μήτε ὀνυχίζεσθαι... Λέγει δὲ καὶ φθεῖρα ἐν ἱερῷ μὴ κτείνειν οὐδενὸς τῶν περιττῶν καὶ φθαρθικῶν νομίζων δεῖν μεταλαμβάνειν τὸ δαιμόνιον.* Même idée, Apulée, *De Magia*, p. 63, l. 12 : *quippe lana segnissimi corporis* excrementum *pecori detracta jam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est.*

[8] *De Iside*, 6 (353 B).

[9] *Diog. Laert.*, VIII, 1, 19 : *οἶνου δὲ μεθ' ἡμέραν μὴ γεύεσθαι.* Cf. Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXI, 97.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

polis n'en introduisent absolument pas dans le temple, considérant qu'il ne convient pas de boire de jour, sous les regards de leur seigneur et de leur roi ». Il y a une contradiction évidente entre le premier membre de phrase où Plutarque semble indiquer que les prêtres ne boivent jamais de vin[1] et le second où il dit que les prêtres ne boivent pas de vin pendant le jour, ce qui laisse supposer qu'il leur était loisible d'en prendre pendant la nuit. Voilà pourquoi l'on a supposé que le texte était corrompu ; on a conjecturé soit ἱερεῦσι, soit ἱερέας, soit ὑπηρέτας[2]. Et cependant la leçon ἡμέρας, semble confirmée d'une part, par le rapprochement de Diogène Laërce et de Jamblique, d'autre part par le texte même de Plutarque où les mots τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος semblent désigner bien plutôt la présence du soleil au-dessus de l'horizon que celle du dieu dans le temple. Je me demande si la contradiction entre les deux membres de phrase est bien due à une corruption du texte ou s'il ne faut pas plutôt y voir une confusion due à Plutarque lui-même qui aurait abrégé la source d'où il tirait ces renseignements. Il importe de noter, en effet, qu'il ne dit pas du tout, au début de la phrase, que les prêtres ne boivent pas de vin, mais bien plutôt qu'ils n'ont pas le droit d'en introduire dans le temple, ce qui n'est pas du tout la même chose et laisserait supposer, au contraire, qu'en dehors du temple les prêtres étaient autorisés à boire. Je crois que la source utilisée par Plutarque indiquait deux interdictions propres aux prêtres d'Hélioupolis. D'une part, celle d'introduire du vin dans l'enceinte du temple, d'autre part, la défense faite aux prêtres de boire pendant le jour. Plutarque aura mêlé ces deux éléments différents et en aura tiré une interdiction totale de prendre du vin.

Si les pythagoriciens et les Égyptiens semblent avoir été d'accord pour supprimer, ou tout au moins limiter l'usage

[1] Noter qu'il oppose les prêtres d'Hélioupolis aux autres (*οἱ δ' ἄλλοι*) qui boivent du vin, mais modérément.

[2] V. Strijd (J.-H), *Animadversiones criticae in Plutarchi libros duos De Iside et Osiride et De E apud Delphos*, Diss. Utrecht, p. 12, 1912.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

du vin, tous deux se rencontraient également pour condamner l'emploi du poisson comme nourriture.[1]

Les similitudes que nous pouvons trouver entre les préceptes pythagoriciens et les coutumes égyptiennes rapportées par Plutarque ne portent pas seulement sur la nourriture ou le régime de vie, on trouve une ressemblance curieuse dans d'autres domaines encore. C'est ainsi qu'Égyptiens[2] et pythagoriciens[3] recommandent en termes presque semblables de ne pas endommager et de ne pas détruire une plante cultivée. Égyptiens et pythagoriciens se rencontrent aussi dans le même mépris pour l'âne, pour des raisons différentes, sans doute. Les Égyptiens lui reprochent de ressembler à Typhon, le principe du mal, l'adversaire du « dieu bon » Osiris.[4] Typhon lui-même, battu par Horus, s'était enfui sur un âne.[5] La couleur même de l'âne, qui rappelle celle des sables du désert que les Égyptiens identifiaient avec Typhon, était pour eux un objet d'abomination.[6] Les pythagoriciens avaient d'autres griefs contre cet animal. Seul de tous les êtres, affirmaient-ils, il n'était pas né conformément aux lois de l'harmonie et, de tous les animaux, il était le plus insensible aux accords de la lyre.[7] Les Égyptiens aussi avaient des reproches du même genre à lui adresser, ils l'accusaient d'igno-

[1] Chez les pythagoriciens : Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXI, 98 : *τῶν θαλασσίων ὄψων σπανίως χρῆσθαι, εἶναι γάρ τινα αὐτῶν δι' αἰτίας τινὰς οὐ χρήσιμα πρὸς τὸ χρῆσθαι.* Chez les Égyptiens : *De Iside*, c. 7 (353 C-D) : *Ἰχθύων δὲ θαλαττίων πάντες μὲν οὐ πάντων ἀλλ' ἐνίων ἀπέχονται ..... οἱ δ' ἱερεῖς ἀπέχονται πάντων.*

[2] *De Iside*, c. 35 (365 B) : *... διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὄσιριν σεβομένοις ἀπαγορεύεται δένδρον ἥμερον ἀπολλύναι.* Cf. Porphyre, *De Abst.*, 1, 21, p. 100, Nauk : *καὶ τὸν τῶν Αἰγυπτίων λόγον σεσίγηκα ὅτι καὶ τῶν φυτῶν ἀδικοῦμεν ἁπτόμενοι.*

[3] *Diog. Laert.*, VIII, 1, 23 : *φυτὸν ἥμερον μήτε φθίνειν μήτε σίνεσθαι.* Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXI, 99 : *ἥμερον φυτὸν καὶ ἔγκαρπον μήτε βλάπτειν μήτε φθείρειν.* Cf. Porphyre, *Vit. Pyth.*, 39.

[4] *De Iside*, c. 30 (362 F).

[5] *Ibid.*, c. 31 (363 C).

[6] *Ibid.*, c. 33 (364 B). Cf. 362 F et 359 E. Les pythagoriciens, eux aussi, haïssaient la couleur rouge : v. Jamblique, *Pyth. Vit.*, XXVIII, 153.

[7] Elien, *De nat. animal.*, X, 28.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

rance, de bêtise et de violence.[1] L'ignardise de l'âne finit par devenir proverbiale. *Ὄνος λύρας*, « c'est un âne écoutant de la lyre », disait-on d'un être inculte et borné.

Le rôle de l'âne dans les traditions pythagoriciennes remonte jusqu'aux premiers temps du pythagorisme. Deux mythes sont là pour le montrer. Le premier nous est connu par la description que donne Pausanias de la Leschè de Delphes, la fameuse peinture de Polygnote, qui représentait, comme on sait, la descente d'Ulysse aux Enfers. Après avoir parlé des compagnons d'Ulysse, Pausanias ajoute : « Après ceux-là, se trouve un homme assis, une inscription indique qu'il s'appelle Oknos. Il est représenté tressant une corde et une ânesse se trouve près de lui, dévorant sans cesse la corde qu'il a tressée. »[2] Le personnage d'Oknos ne nous est pas uniquement connu par la description de Pausanias, on le retrouve encore sur un certain nombre de monuments figurés, toujours sous l'aspect d'un vieillard tressant une corde qu'un âne dévore à son insu.[3]

Quelle interprétation faut-il donner à cette légende ? C'est ici que les avis diffèrent.[4] On a cru trouver une solution satisfaisante en mettant le personnage d'Oknos en relation avec un passage des *Métamorphoses* d'Apulée VI, 18. Psyché, forcée par Vénus de descendre aux Enfers, veut se précipiter au bas d'une tour lorsqu'elle est empêchée de le faire par la tour elle-même qui prend la parole pour lui expliquer quel est le meilleur chemin pour parvenir au Hadès et garder cependant l'espoir d'en revenir. « Lorsque tu auras accompli la plus grande partie de ta route chez les morts, lui dit-elle, tu rencontreras un âne boiteux portant une charge de bois et guidé par un ânier, boiteux également. Il te de-

[1] *De Isidе*, c. 31 (363 C). Cf. c. 50 (371 C).

[2] Pausanias, *Graeciae descriptio*, X, 29, 2.

[3] V. Roscher, *Lexikon griech. u. röm. Mythologie*, s. v. Oknos, col. 822 et 824.

[4] V. les différentes opinions présentées : Pausanias, *Graeciae descriptio*, éd. Hitzig, III, 2, p. 784, Leipzig, 1910.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mandera de lui tendre quelques branchages de sa charge qui menace de tomber. Mais toi, sans dire un mot, silencieuse, passe à côté de lui. »[1]

Un vase, conservé à Palerme, d'un style très archaïque, et datant probablement du VI[e] siècle, présente un parallélisme frappant avec le passage d'Apulée que nous venons de citer. A côté d'âmes s'empressant à remplir un tonneau percé — mais qui ne sont pas les filles de Danaos comme le montre le fait que trois hommes et trois femmes sont représentés — on y voit un vieillard assis, inactif, les mains sous son manteau, devant lui se trouve un fagot de bois, représenté par quatre traits, à ses côtés, son âne s'est affaissé sur ses jambes de devant, et une des âmes cherche en vain à le redresser en le tirant par la queue.[2]

On a mis en rapport le passage d'Apulée et le vase de Palerme et l'on y a vu une version plus ancienne de la légende d'Oknos. M. Robert a même cherché à joindre les deux versions de la légende. « Un homme, écrit-il,[3] se rendit à la forêt, avec son âne, pour y chercher du bois. Il pensa alors : halte !, tout d'abord tu dois te tresser une corde pour attacher ton bois. Il s'assit alors et tressa sa corde. Mais, pendant ce temps, il ne remarqua pas que son âne dévorait ce qu'il avait tressé et il continua à tresser et, comme punition pour sa paresse et son manque d'attention, il devra continuer à tresser aux Enfers pour toute l'éternité. » Voilà une punition singulièrement sévère pour un simple oubli et l'on peut se demander, également, comment il se fait que le vieillard, qui avait oublié de prendre une corde pour lier son bois, a

[1] *Jamque confecta bona parte mortiferae viae continaberis claudam asinum lignorum gerulum cum agasone simili qui te rogabit decidentis sarcinae fusticulos aliquos porrigas ei ; sed tu, nulla voce deprompta tacita praeterito.* Cf. VI, 20, Psyché ... *transito per silentium asinario debili.*

[2] Ce vase se trouve reproduit *Arch. Zeit.*, 1870, Pl. 31, et Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 618.

[3] *Die Nekyia des Polygnot* (16. Hall. Winkelmannprogramm cité Roscher, *Lexikon* s. v. Oknos, col. 825).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

songé cependant à prendre avec lui le chanvre nécessaire pour tresser la corde.

En réalité, les deux versions de la légende présentent des différences telles qu'il est vain de vouloir chercher à les réunir. La première, comme l'a fort bien vu Rohde, [1] n'est qu'une variante du supplice des Danaïdes et de Sisyphe, c'est le symbole de l'effort humain sans cesse renouvelé et toujours inutile. Bien différente est la seconde version, il n'est plus question d'un vain travail, d'un labeur sans résultat. L'ânier que rencontrera Psyché représente pour elle une tentation : prise de pitié, elle pourrait être tentée de rendre au vieillard le léger service qu'il lui demande, elle pourrait lui aider à décharger son âne. Mais non, il ne faut pas qu'une vaine compassion l'empêche de remplir sa mission qui est de se rendre aux pieds de Proserpine, elle devra passer silencieuse, n'écoutant pas plus l'ânier infirme qu'elle ne devra prêter l'oreille aux vieilles femmes qui lui demanderont de les aider à tisser *(Apul.* VI, 19). Elle rencontrera aussi, pendant qu'elle traversera le Styx, un vieillard qui, élevant hors de l'eau ses mains en pleine décomposition, lui demandera de le prendre dans la barque ; qu'elle ne se laisse pas séduire, qu'elle résiste à une tentation d'autant plus dangereuse qu'elle s'adresse à ses sentiments, à ses instincts les meilleurs[2] (VI, 18).

Cette seconde version, comme on le voit, n'a rien de commun avec la première.[3] Je crois, pourtant, que l'une et

[1] *Psyche* 5, I, p. 316-317 (3e éd., p. 327).

[2] Ces conseils sur ce qu'on doit éviter de faire dans l'au delà ressemblent aux indications données dans les tablettes orphiques. Là aussi il est prescrit au myste, malgré la soif qui le brûle, de ne pas boire aux sources de Lethé. Orphée lui-même devait éviter de se retourner pour voir Eurydice avant d'être sorti des Enfers.

[3] Si les deux versions, telles que nous les possédons maintenant, sont essentiellement différentes, il n'en reste pas moins vrai que, suivant l'observation très fine de M. Robert (citée Roscher *Lexikon*, s. v. Oknos, col. 825), le nom même d'Oknos (hésitation, crainte d'entreprendre une action) convient infiniment mieux à la seconde version qu'à la première. Il semble bien que la seconde soit en effet la plus ancienne, sans qu'il soit possible de voir comment on a passé de la seconde à la première.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

l'autre ont une origine commune qu'il nous faut chercher dans le mouvement pythagoricien, soit que les pythagoriciens aient créé eux-mêmes ces légendes, soit plutôt, ce qui me paraît plus vraisemblable, qu'ils aient donné un sens philosophique à des traditions populaires. Que les orphiques aient exercé une influence considérable sur la formation de mythes tels que celui des Danaïdes et celui d'Oknos, le tresseur de cordes, c'est ce qu'a déjà montré Wilamowitz.[1] La seule lecture du *Gorgias* de Platon (493 A-D) suffirait à établir que les pythagoriciens, eux aussi, travaillèrent à l'élaboration de ces traditions.[2]

En ce qui concerne plus spécialement la seconde version du mythe d'Oknos, il est important de constater qu'elle n'est, en réalité, qu'une illustration d'un très ancien précepte pythagoricien. Le vieillard demande à Psyché de lui tendre quelques branchages de la charge de l'âne qui, mal attachée, est en train de tomber, Psyché ne doit pas le faire. Or, nous connaissons un ἄκουσμα, un précepte pythagoricien qui dit exactement la même chose : « n'aide personne à décharger un fardeau, aide à charger plutôt.[3] » Comme l'ont démontré Hölk[4] et Delatte[5], les ἀκούσματα sont parmi les plus anciens documents du pythagorisme.

[1] *Homerische Untersuchungen*, p. 202 ss. (Philol. Unt. 7).

[2] Cf. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 153, 1913.

[3] *Φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν, συνεπιτιθέναι δέ. Diog. Laert.*, VIII, 1, 17. Cf. Porphyre, *Vit. Pyth.*, 42 ; Jamblique, *Pyth. Vit.*, 84, etc. Cf. surtout Jamblique, *Protrepticus*, c. XXI, p. 113, l. 19 ss. Pistelli, qui semble avoir gardé comme un faible souvenir des rapports de cet ἄκουσμα avec Oknos puisque, après l'avoir interprété, il ajoute : *ὅτε γὰρ ὠμίλει (Ἡρακλῆς) κἀθ' ἀνθρώπους πολλάκις ἐκ πυρὸς καὶ πάντων τῶν δεινοτάτων ἀπενόστει ὄκνον παραιτούμενος. ἐκ γὰρ τοῦ πράττειν καὶ ἐργάζεσθαι τὸ κατορθοῦν παραγίγνεται ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ ἀποκνεῖν.* L'interprétation que donne de ce précepte Porphyre, *De Vit. Pyth.*, 42, correspond également au récit d'Apulée et au vase de Palerme. Après avoir cité l'ἄκουσμα, il ajoute en effet : *δι' οὗ παρῄνει μηδενὶ πρὸς ῥᾳστώνην ἀλλὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ πόνους συμπράττειν.* Il est possible que le *nulla voce deprompta tacita* d'Apulée soit un souvenir de l'*ἐχεμυθία* pythagoricienne.

[4] *De acusmatis sive symbolis pythagoricis*, Diss. Kiel, p. 4, 1894.

[5] *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 308.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

L'origine pythagoricienne de la seconde version du mythe d'Oknos donne une importance toute particulière au vase de Palerme, puisque nous sommes amenés à conclure qu'il a été composé sous l'influence des idées pythagoriciennes. Il représente, en effet, à la fois le mythe des Danaïdes et la seconde version du mythe d'Oknos qui, l'un comme l'autre, ont subi l'influence du pythagorisme.

La valeur philosophique et symbolique de ce vase est, du reste, très grande, comme l'a reconnu Furtwängler. Il symbolise à merveille les deux attitudes que prennent les hommes vis-à-vis de la vie : les uns s'agitent éperdument à la recherche de biens mensongers, à la recherche du bonheur, de la richesse et du pouvoir, toutes choses qui n'arrivent pas à assouvir l'âme qui, comme un tonneau percé — pour employer la comparaison même de Platon — désire toujours de nouveaux plaisirs ; les autres, comme Oknos, n'ont même pas l'énergie de se lancer dans la mêlée, par lâcheté, par hésitation, par manque de prévoyance, ils ne savent même pas organiser leur vie, ils cherchent à se débarrasser de toutes les obligations qui peuvent leur échoir, de tous les fardeaux que la Destinée leur impose.[1] N'aidez pas à de tels êtres, disaient les pythagoriciens.

Telle est la leçon que nous donne ce vase archaïque, au dessin naïf mais d'une telle vie et d'un tel mouvement, qui est pour nous modernes, le monument le plus ancien que nous possédions des théories pythagoriciennes. Comme l'écri-

[1] C'est à tort que Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 618, croit distinguer, dans ce vase, une intention burlesque. Comme l'a montré Furtwängler (*Arch. Anzeiger*, p. 25, 1890), ce que l'on a trop souvent pris pour une scène burlesque ou une parodie dans les vases archaïques n'est dû qu'au caractère extrêmement vivant et animé de ces scènes. L'âne représenté sur le vase n'a rien à voir, comme le croit Harrison, à l'« âne portant les mystères ». Il n'est que le symbole même d'Oknos, conformément au caractère que les pythagoriciens donnaient à cet animal. Quant à l'âme qui tire l'âne par la queue, ce n'est pas « pour reposer ses esprits ». En réalité elle fait ce que Psyché a su éviter, elle aide à Oknos. Notons encore que ce vase a été découvert en Sicile, dans une des contrées donc où les congrégations pythagoriciennes furent le plus florissantes.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vait Furtwängler[1], avec toute la compréhension que lui donnait son sens esthétique si développé : « ce vase nous offre deux images grandioses des malheurs de la destinée humaine : ici la course et la chasse effrénée après quelque chose que l'on n'atteint jamais, là, l'hésitation lâche et sans espoir en face des obstacles et des fardeaux que la vie accumule devant nous. »

Si le mythe d'Oknos est bien, comme nous croyons l'avoir montré, d'origine pythagoricienne, cela résout immédiatement la difficulté, signalée par Höfer,[2] de savoir si Oknos doit être considéré comme vivant ou comme mort. Puisque les pythagoriciens, comme nous l'avons vu plus haut,[3] considéraient la terre comme un enfer où l'âme humaine est envoyée jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à comprendre « qu'une seule chose est nécessaire », c'est bien autour de nous que nous devons chercher soit les Danaïdes — ou plutôt les « non initiés » pour leur laisser le nom que leur donnaient les pythagoriciens — soit les Oknos ; c'est autour de nous que sont, soit les êtres lancés à la poursuite du bonheur, soit ceux qui n'ont pas le courage de soulever le fardeau de la vie.

Que l'on puisse trouver des symboles pythagoriciens représentés sur un vase n'a rien d'extraordinaire. M. Kuhnert n'a-t-il pas démontré[4] que l'on trouve des scènes orphiques sur toute une série de vases trouvés en Sicile et en Grande Grèce.

★

Les différentes ressemblances que nous avons constatées jusqu'à présent entre les théories pythagoriciennes et les idées que Plutarque présente comme égyptiennes, portaient uniquement sur des préceptes d'hygiène ou sur de communes antipathies. On retrouve également, dans Plutarque, et attribuée

[1] *Archäologischer Anzeiger*, p. 25, 1890 (Jahrb. k. Arch. Inst., Band V, 1890).

[2] Roscher, *Lexikon*, s. v. Oknos, col. 825.

[3] V. *supra*, p. 59.

[4] *Jahrbuch d. k. deutschen Arch. Instituts*, VIII, p. 104, (1893).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

aux Égyptiens, une théorie que l'on pourrait croire avoir été uniquement pythagoricienne, celle de la métempsychose.

Nous avons eu l'occasion de constater combien, dans la question de la légitimité des sacrifices, les idées des pythagoriciens avaient varié, les uns estimant que tout sacrifice sanglant devait être interdit, les autres, au contraire, les admettant dans certains cas et pour certains animaux. Nous retrouvons un écho de ces divergences dans le passage de Jamblique où il est dit « que l'âme de l'homme ne pénètre pas dans les animaux que l'on a le droit de sacrifier, mais pénètre dans tous les autres ».[1] Comme on le voit, la théorie de la métempsychose, dans ce passage, est mise en relation étroite avec le problème de la légitimité des sacrifices sanglants. Alors que certains pythagoriciens, comme nous l'avons montré plus haut,[2] exigeaient le végétarisme absolu en se basant sur la théorie de la parenté de tous les êtres entre eux, d'autres, moins rigoristes ou plus faibles, faisaient certaines concessions aux mœurs de leurs temps, admettaient que certains animaux pouvaient être légitimement abattus parce que jamais une âme humaine ne s'incarnait en eux.

Ces divergences d'opinions n'avaient pas un caractère uniquement théorique, comme nous le montre un passage des *Questions de table* de Plutarque (728 E), de ces dialogues dont nous avons relevé (p. 24) la grande importance pour l'histoire du pythagorisme. Il semble bien, d'après ce passage, que certains pythagoriciens, entre autres, Alexikratès et ses élèves, prenaient parfois part aux sacrifices et mangeaient de la viande.

Les Égyptiens, d'après Plutarque, croyaient aussi à la métempsychose et basaient aussi sur elle certaines idées particulières sur les sacrifices. Selon eux, on ne doit pas sacrifier aux dieux des animaux qui leur soient agréables, mais, au contraire, ceux qu'ils détestent. On sacrifiera ainsi à Osiris

[1] Jamblique, *Pyth. Vit.*, XVIII, 85 : *Εἰς μόνα τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχή, ἃ θέμις ἐστὶ τυθῆναι.*

[2] V. plus haut, p. 45.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

des animaux « typhoniens », c'est-à-dire dont le poil est roux. Si les prêtres pouvaient découvrir, sur l'animal, un seul poil qui fut blanc ou noir, l'animal était déclaré impropre au sacrifice. On sacrifiait, de même, aux dieux les animaux dans lesquels s'incarnent les hommes impies et injustes.[1]

La métempsychose, si nous en croyons le *De Iside*, ne fut pas rattachée uniquement à certaines idées particulières sur les sacrifices, on la mit en relation avec le culte que les Égyptiens avaient pour certains animaux. C'est dans ces animaux seulement, disait-on, que les âmes humaines se réincarnent, voilà pourquoi on leur doit une grande vénération.[1]

Nous avons relevé un nombre relativement considérable de ressemblances entre les coutumes pythagoriciennes et ce que Plutarque nous rapporte des Égyptiens. Recommandation d'éviter un embonpoint exagéré, interdiction de porter de la laine et de boire du vin pendant le jour, interdiction du poisson, respect pour les plantes cultivées, haine de l'âne, théories semblables concernant la métempsychose pour expliquer certains sacrifices, telles sont les ressemblances que l'on peut observer entre les doctrines pythagoriciennes et ce que Plutarque nous présente comme égyptien dans le *De Iside et Osiride*. Comment expliquer ces similitudes ? Plusieurs explications sont en effet possibles. Il est des cas où l'on peut admettre que la similitude est due au hasard, que les pythagoriciens et les Égyptiens ont possédé les mêmes coutumes, les mêmes théories sans qu'il y ait eu influence réciproque. On peut admettre aussi une influence de l'Égypte sur le pythago-

[1] Plutarque, *De Iside*, c. 31 (363 B) : *θύσιμον γὰρ οὐ φίλον εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ τοὐναντίον, ὅσα ψυχαῖς ἀνοσίων ἀνθρώπων καὶ ἀδίκων εἰς ἕτερα μεταμορφουμένων σώματα συνείληχε.* J'adopte la leçon de Wyttenbach, *ψυχαῖς—συνείληχε*, dont Bernardakis qui a *ψυχὰς—συνείληφε* ne fait même pas mention, alors que *συνείληχε* est attesté par l'aldine, l'édition de Bâle et le ms. E de Paris (Cat. 1672). Pour la supériorité de la leçon *συνείληχε*, v. Platon, *République*, X, 15 (618 A), et surtout Plutarque, *De Genio Socratis*, 16 (585 F) : *τὴν δὲ ψυχὴν ἤδη κεκριμένην ἀφεῖσθαι πρὸς ἄλλην γένεσιν ἄλλῳ δαίμονι συλλαχοῦσαν.*

[1] *De Iside*, c. 71 (397 F) : *καὶ τὸ ταῖς ψυχαῖς τῶν θανόντων ὅσαι διαμένουσι, εἰς ταῦτα μόνα (τὰ ζῶα) γίγεσθαι παλιγγενεσίαν ὁμοίως ἄπιστον.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

risme, ce qui n'aurait rien d'étonnant si l'on songe au grand respect que les Grecs éprouvèrent toujours pour la sagesse égyptienne. Ce serait même une hypothèse assez séduisante que d'admettre que les emprunts du pythagorisme à l'Égypte auraient donné naissance à la légende du séjour de Pythagore chez les prêtres égyptiens, si tant est que ce séjour est légendaire.

Il est possible d'admettre également — et c'est une théorie que j'ai défendue, après Sourdille, dans la *Revue de Philologie*[1] — qu'un grand travail de syncrétisme religieux se soit effectué en Égypte sous l'influence des idées orphico-pythagoriciennes dès que les Grecs sont entrés en contact avec la religion du pays. Ce travail se serait continué pendant tout le cours de l'antiquité et le *De Iside et Osiride* nous donnerait précisément des renseignements sur cette religion égypto-grecque, dont la base serait constituée par des rites et des pratiques indubitablement égyptiennes, mais dont les théories et les doctrines auraient fortement subi l'empreinte de la Grèce.

Il est des cas où l'origine peut être découverte aisément et avec la plus grande certitude. Ainsi, les deux théories sur la métempsychose, que Plutarque donne comme égyptiennes, ont été très certainement empruntées à une des écoles pythagoriciennes. Les travaux des égyptologues ont montré avec toute la précision désirable, que — malgré l'affirmation d'Hérodote[2] — les Égyptiens, jusqu'à l'arrivée des Grecs, ne croyaient pas à la métempsychose. On est donc forcé de conclure, ou bien que la théorie de la métempsychose a passé, à une époque tardive, de Grèce en Égypte, ou bien que Plutarque a emprunté ces théories à un ouvrage grec sur la religion égyptienne qui interprétait les pratiques égyptiennes à la lumière de certains enseignements pythagoriciens. On ne saurait affirmer, dans ce cas, que la métempsychose ait été une théorie réellement adoptée par les Égyptiens à un moment quelconque de leur histoire.

[1] Janvier 1919 (XLIII), p. 34.
[2] II, 123.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

La coutume de se raser la tête et de porter des vêtements de lin est nettement égyptienne, ce sont les Égyptiens aussi qui condamnaient le poisson comme nourriture; on ne le voit jamais, en effet, sur les tables d'offrandes funéraires, mais les pythagoriciens purent fort bien admettre des pratiques semblables sans qu'il y ait eu influence de l'Égypte. En résumé, dans l'état actuel de nos connaissances, nous pouvons noter certaines ressemblances entre les pratiques égyptiennes et celles des pythagoriciens ; nous pouvons supposer qu'il y eut influence réciproque, mais nous ne pouvons encore trancher, pour chaque cas particulier, la question de savoir dans quel sens elle s'exerça.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

APPENDICE A

Les sources de la «Vie de Pythagore» par Jamblique, d'après Erwin Rohde

Il est toujours désagréable de faire un travail dont le résultat soit purement négatif ; réfuter les opinions d'autrui sans avoir soi-même une opinion plus vraisemblable à présenter, être « der Geist der stets verneint », l'esprit qui nie sans cesse — suivant l'expression de Gœthe — ne m'a jamais paru être l'idéal du philologue. Si la critique est une chose indispensable, si elle a permis de déblayer le champ de la science d'une foule de légendes et de traditions absurdes, elle n'accomplit cependant qu'une partie du travail de la philologie ; en collaboration et parallèlement avec l'œuvre de la critique doit s'accomplir l'œuvre vraiment constructive qui doit nous mener à une compréhension toujours plus profonde de l'âme des anciens. Il est cependant nécessaire quelquefois de reprendre certains problèmes qui peuvent paraître résolus et de voir la valeur des arguments employés pour les résoudre, car la simple affirmation d'un savant, quelle que soit sa notoriété, n'a pas plus de valeur scientifique que l'appréciation subjective d'un artiste en face d'une œuvre d'art.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Or, E. Rohde a donné dans le *Rh. Museum* XXVI, 1871, p. 554 ss., XXVII, 1872, p. 23 ss. (= *Kleine Schriften* II, p. 102-172) une analyse des sources de la *Vie de Pythagore* par Jamblique, qui est presque un modèle de la manière dont la critique des sources ne devrait pas être faite. Étant donnée l'autorité même qui s'attache au nom de Rohde, la valeur de certains de ses écrits tels que la *Psyche* ou *Der griechische Roman*, il vaut la peine de reprendre certains points de son travail et de montrer la faiblesse vraiment remarquable de son argumentation. Cela est d'autant plus nécessaire que les résultats auxquels il était parvenu sont bien près de passer pour vérité acquise [1], et que, jusqu'à présent, aucune réfutation de ses hypothèses n'a été composée.

Voici en quelques mots l'argumentation de Rohde : Jamblique, dit-il (*Kleine Schriften* II, p. 125), n'a utilisé, pour composer son ouvrage, que deux sources seulement : une biographie composée par Nicomaque de Gérasa, et un écrit d'Apollonius de Tyane. Cette affirmation pourra déjà paraître bizarre à tous ceux qui ont lu Jamblique et remarqué combien son récit paraît décousu, fait de pièces et de morceaux. Mais Rohde apporte à l'appui de son affirmation certaines preuves qu'il vaut la peine d'examiner en détail, car elles nous montrent d'une façon éclatante sa manière de procéder. Jamblique, dit-il (*Kleine Schriften*, p. 113), n'indique que très rarement ses sources, il le fait cependant, lorsqu'il traite de la mort de Pythagore et des troubles causés par Cylon, car les divergences profondes de la tradition dans le récit de ces événements devait paraître très frappantes « même à un Jamblique ». Or, ces chapitres mêmes, continue Rohde, montrent combien est restreint le nombre d'ouvrages utilisés par Jamblique puisqu'il affirme que tous les auteurs placent la conjuration de Cylon pendant l'absence de Pythagore alors que, au contraire, la plupart des témoi-

[1] Cf. Pauly-Wissowa, R. E., v. *Iamblichos*, col. 649, et Wilamowitz, *Die griechische u. lateinische Literatur u. Sprache*[3] (Die Kultur d. Gegenwart), p. 317, qui cite le travail de Rohde parmi les modèles de Quellenkritik.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

gnages que nous avons conservés semblent prouver que Pythagore était présent.

Jamblique, en réalité, n'utilise que deux sources : tout d'abord un récit de Nicomaque qui, lui-même, utilisait Aristoxène et Neanthès, et une élucubration fantaisiste sans valeur historique aucune d'Apollonius de Tyane. Ce sont ces deux ouvrages uniquement que Jamblique a également mis en œuvre dans tout le reste de son œuvre.

Même si l'on admet l'argumentation de Rohde pour la partie de l'œuvre de Jamblique qui a trait à la mort de Pythagore et aux troubles de Cylon, le raisonnement qu'il emploie n'a aucune valeur pour les autres parties de la *Vie de Pythagore*. Il est en effet fort admissible que Jamblique ait utilisé des ouvrages qui ne rapportaient *pas* les troubles de Cylon et le petit nombre de sources employées par Jamblique à la fin de son œuvre ne permet pas de déduire *a priori* qu'il n'en a pas utilisé un nombre quelque peu plus grand dans les autres parties. En d'autres termes, il est pour le moins hasardeux de venir affirmer : Jamblique n'a utilisé que deux sources pour raconter les événements de la fin de la vie de Pythagore, *donc* il n'a utilisé également que deux sources dans le reste de son ouvrage. Et pourtant c'est ce que fait Rohde. Bien que, p. 125, il affirme qu'une observation attentive de l'œuvre de Jamblique montrera que ce dernier n'a pas dû utiliser d'autres ouvrages que ceux de Nicomaque et d'Apollonius, dans la suite de son exposé, Rohde agit souvent comme s'il avait déjà démontré ce qu'il a promis de démontrer. Ainsi, p. 141, pour démontrer que les §§ 94-95 de Jamblique remontent à Nicomaque, Rohde se contente d'affirmer que le même sujet, emprunté à Apollonius, se trouvent § 71 ss. « Il est donc très vraisemblable qu'ici — donc aux §§ 94-95 — à une place sans doute très peu satisfaisante, Jamblique indique l'exposé correspondant de Nicomaque. » Même raisonnement p. 154 : il est question du respect des pythagoriciens pour le serment ; l'histoire racontée § 144 revient § 150 ; Jamblique a emprunté vrai-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

semblablement § 150 à Nicomaque, § 144 à Apollonius. La même étrange manière de raisonner se retrouve p. 143[1] et ailleurs encore[2]. On voit donc combien faible est la base même sur laquelle Rohde étaye son argumentation. Son penchant à reconstruire d'après une théorie préconçue les ouvrages employés par Jamblique, à se contenter de preuves notoirement insuffisantes, à procéder même parfois par simple affirmation, se retrouve ailleurs encore, ainsi voici ce qu'on peut lire p. 142 : « On doit admettre, du reste, que Jamblique ne connaissait cet extrait, comme tous les extraits d'Aristoxène, que par l'intermédiaire de Nicomaque qui eut pour source principale Aristoxène, comme nous le savons avec une entière certitude par le § 59 de Porphyre. Or, le § 59 de Porphyre contient uniquement l'histoire si caractéristique de Damon et Phintias rapportée d'après Nicomaque, qui dit l'avoir empruntée à Aristoxène. Il n'est possible, en bonne méthode, de tirer de ce passage qu'une seule conclusion : Nicomaque a cité d'après Aristoxène l'histoire de Damon et Phintias, mais déduire de ce passage que l'on sait « avec une entière certitude », qu'Aristoxène est une des sources principales de Nicomaque c'est vraiment, qu'on m'excuse le terme, vouloir jeter de la poudre aux yeux de ses lecteurs, cela d'autant plus qu'on comprend parfaitement que Nicomaque ait tenu à donner ce récit — fort connu du reste[3] — dans le texte même de celui qui l'avait raconté le premier. Mais admettons même — ce qui est après tout possible — qu'Aristoxène ait été vraiment une des sources principales de Nicomaque, je ne vois vraiment pas par quel procédé logique cela permettrait de déduire que Jamblique n'a pu con-

[1] Da wir den hierauf bezüglichen Abschnitt des Nicomachus schon in § 88 ff. vor uns gehabt haben, so müssen wir hier zunächst an Apollonius denken.

[2] P. 129, l'extrait d'Apollonius étant terminé, c'est « unzweifelhaft » celui de Nicomaque qui commence, p. 130, l. 15, p. 134, l. 17, etc.

[3] Il est rapporté non seulement par Porphyre, mais par Jamblique, § 233, par Cicéron, de offic. III 45, Tusc. V 63, de fin. II 79, Cf. Valère Maxime IV 7, 1, Hygin fab. 257 et Polyen *Strateg.* V.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

naître Aristoxène que par Nicomaque. Autre exemple encore plus caractéristique de l'étrange méthode de Rohde : au § 145, Jamblique cite un passage d'Androcyde « sans doute par l'intermédiaire de Nicomaque qui cite aussi Androcyde dans l'*Introd. arithm.* I 3, p. 6, l. 15 (Hoche) ». C'est donc supposer que, de tous les écrivains que Jamblique ait pu connaître, aucun n'ait jamais cité Androcyde.

On voit donc que Rohde est très loin d'avoir démontré que l'ouvrage de Jamblique repose uniquement sur les œuvres de Nicomaque et d'Apollonius. Du reste, la manière même dont Rohde reconstitue l'ouvrage d'Apollonius est bien caractéristique de sa méthode. Il a certainement existé une biographie de Pythagore mise sous le nom d'Apollonius. Mais que cette biographie ait été écrite par l'énigmatique et mystérieuse personnalité que fût Apollonius de Tyane, voilà qui n'est rien moins que certain. Wyttenbach [1] déjà a supposé que ce n'était pas le prophète et le réformateur des pratiques religieuses qui avait écrit cette œuvre d'érudition. De fait, le nom d'Apollonios était très fréquent en Grèce [2]. On peut supposer que l'on a attribué à Apollonius de Tyane, la vie de Pythagore écrite par un Apollonios peu connu, ce qui expliquerait la notice de Suidas. L'incertitude qui règne sur le véritable auteur de la vie de Pythagore attribuée à Apollonius n'était pas pour embarrasser Rohde. Persuadé qu'il ne pouvait s'agir que du Tyanéen, il est allé chercher plus d'une fois ses arguments dans la *Vie d'Apollonius* par Philostrate. Un exemple caractéristique de cette manière de faire nous est fournie par les §§ 215-222, qui relatent l'entretien de Pythagore et d'Abaris devant Phalaris. « L'effronterie déjà, écrit Rohde p. 164, avec laquelle cette fable, évidemment tout à fait tardive, se présente, permettrait de deviner tout de suite qu'Apollonius est son auteur. » Et Rhode ne peut pas s'empêcher de mettre ce récit en parallèle avec l'entrevue d'Apollonius et de

[1] Bibl. crit. VIII [II 4] 1783 p. 120-121.

[2] La *Real Encyclopedie* de Pauly-Wissowa ne compte pas moins de 128 Apollonios.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Domitien telle qu'elle est rapportée par Philostrate, suivant en cela, du reste, l'exemple de Baur. *Apollonius u. Christ*, p. 216, car Rohde est persuadé — il le dit en propres termes — tout d'abord que l'entretien d'Apollonius avec Domitien avait été en réalité très insignifiant, ensuite qu'Apollonius lui-même est l'auteur du récit de cet entretien, car « Damis le fait remarquer tout à fait expressément ». C'est vraiment accorder une bien grande confiance à la véracité de Damis, la source vraisemblablement apocryphe de Philostrate[1]. Mais ce n'est pas tout. Bertermann, dans sa fort consciencieuse dissertation[2], bien loin de voir dans les §§ 215-222 une invention d'Apollonius, en attribue la paternité à Héraclide Pontitique. Voilà ce qui s'appelle reculer d'un certain nombre de siècles cette fable « évidemment tout à fait tardive ». Il aurait pu ajouter encore que les scènes de courage de philosophes ou de patriotes devant les tribunaux impériaux formaient un des sujets de prédilection de toute une littérature dont les papyrus nous ont donné quelques extraits et qui est à l'origine des actes des martyrs chrétiens. L'existence seule de cette littérature montre combien le rapprochement établi par Baur, et Rohde après lui, entre Jamblique et Philostrate est sujet à caution. C'est en se basant sur Philostrate également que Rohde établit le critère que tous les passages ou un végétarisme absolu est attribué aux pythagoriciens doivent remonter à Apollonius[3], alors que, en réalité, comme le montre Plutarque, *Moralia* 728 E, les divergences de doctrines sur ce point subsistèrent parmi les pythagoriciens dans tout le cours de l'existence des sectes. Les différentes théories sur le végétarisme que l'on découvre dans Jamblique ont donc leur origine, non pas dans des sources littéraires différentes, mais bien dans la réalité historique.

[1] V. Pauly-Wissowa, R. E., s. v. *Damis*.

[2] *De Jamblichi vitae pythagoricae fontibus*. Diss. Königsberg, p. 39 ss., 1913.

[3] Rohde, *Kl. Schrift* II, p. 129, l. 2; p. 134, l. 32; p. 137, l. 28; p. 139, l. 15.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Quand on voit l'étonnante légèreté de Rohde dans la critique des sources de Jamblique, quand on voit combien incertaine est sa reconstitution de l'œuvre d'Apollonius, on ne peut s'empêcher de trouver divertissant le torrent d'injures qu'il déverse sur la tête de ce malheureux Apollonius auquel il reproche tantôt d'être un « falsificateur éhonté de l'histoire » [1], tantôt d'avoir « une licence démesurée dans l'amplification d'une tradition médiocre » (p. 158), tantôt enfin tout simplement d'être un *menteur* (p. 165). Il est juste d'ajouter cependant, à la décharge de Rohde, que ce travail sur les sources de Jamblique, publié en 1871-1872, fut un des premiers de sa carrière philolologique.

Que faut-il conclure de ce que nous avons vu? D'une part, qu'il n'est pas du tout prouvé que les uniques sources de Jamblique aient été Nicomaque et Apollonius, d'autre part, que — comme l'ont montré les recherches faites postérieurement à Rohde [2] — il semble qu'il y ait, dans l'œuvre de Jamblique, passablement plus de débris de l'érudition péripatéticienne et alexandrine que Rohde n'était porté à le croire.

[1] P. 123. La phrase entière est à citer : « De plus, la conception d'Apollonius de Tyane comme d'un falsificateur éhonté de l'histoire, correspond trop bien à l'ensemble du caractère de cet homme qui, pour relever sa propre considération, ne dut pas partout mépriser des tromperies volontaires, de même que l'on peut encore reconnaître sa personnalité pompeuse et charlatanesque même derrière le portrait idéal, composé de thaumaturge et de sophiste que Damis et Philostrate nous ont transmis. » Le plus comique, c'est que le passage qui excite ainsi la colère de Rohde remonte en réalité à l'écrivain du IIIe s. av. J.-C., Timée de Tauromenium. V. Delatte, *Rev. de l'Instr. publ. en Belgique* (1909), p. 90 ss. Kothe, *De Timaei Tauromenitani vita et scriptis*, Diss. Breslau, p. 6 ss., 1874. Bertermann, *De Jamblichi Vitae Pythagoricae fontibus*, Diss. Königsberg, p. 37, 1913.

[2] V. en particulier Delatte, *Études sur la littérature pyth.*, p. 7. Cf. les auteurs énumérés note précédente.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

APPENDICE B

Notes sur quelques mythes de Plutarque

M. von Arnim vient de faire paraître sous le titre *Daemons et mantique chez Plutarque,*[1] un travail fort important qui, malheureusement, a été publié au moment où mes *Recherches sur le pythagorisme* étaient pour ainsi dire achevées, de sorte que je n'ai pu l'utiliser autant que j'aurais dû le faire. Il m'a été agréable de constater que, par des chemins différents, nous sommes parvenus au même résultat, c'est-à-dire à diminuer l'importance de Posidonius comme source des mythes de Plutarque. Il m'est naturellement impossible de résumer ici les quelques 60 pages in 4° de ce travail qui fait avancer de beaucoup la compréhension d'une des parties les plus intéressantes et les moins connues de l'œuvre de Plutarque, mais il est certains points que je désire relever, soit pour noter l'originalité, la clairvoyance et la perspicacité de von Arnim, soit, au contraire, parce qu'il me semble qu'une interprétation quelque peu différente pourrait être présentée.

Von Arnim a eu le grand mérite de discerner que le début du *Mythe de Timarque*, dans le *De Genio Socratis*, était composé de deux parties d'origines différentes.[2] La première comprend une description de la voûte céleste et de la Voie

[1] *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Verhandelingen d. k. Akad. van Wetenschappen Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, 1921.

[2] V. plus haut p. 55.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

lactée, le *χάσμα*, le gouffre, dont il est question dans la seconde, n'est, en réalité, que l'ombre de la terre où s'engouffrent les âmes poussées vers une nouvelle incarnation. Constatons cependant que si, dans l'esprit de Plutarque, ce gouffre est l'ombre de la terre, il associe cette image à celle d'un vaste tourbillon d'eau comme le montrent très nettement le terme même de Styx, ainsi que les mots et les images employés.[1] Les âmes des sages échappent peu à peu à ce gouffre en se dirigeant vers la périphérie. Les autres sont englouties et n'apparaissent à la surface que dans l'intervalle entre deux vies pour disparaître bientôt après (591 F). Il est nécessaire d'avoir cela à l'esprit pour bien comprendre la nature du mouvement que Plutarque attribue à chaque âme. Von Arnim, en effet (p. 19-20), a cru que l'essentiel pour les âmes des bons était un mouvement en haut et en bas, semblable à celui d'un navire à l'ancre ou d'un morceau de liège flottant sur les vagues. Plutarque distingue pourtant très nettement trois sortes d'âmes : celle des méchants, dont l'élément divin, pendant leur vie, disparaît complètement dans les corps (*τοὺς μὲν οὖν ἀποσβέννυσθαι δοκοῦντας*), celles des méchants dans l'intervalle de deux incarnations qui semblent briller à nouveau et comme remonter de l'abîme en laissant échapper quelque chose d'obscur comme de la boue (*τοὺς δ' οἷον ἀναλάμποντας πάλιν*), enfin celles des bons dont l'éclat ne disparaît jamais qu'ils soient vivants ou morts et qui se dirigent vers le haut avec plus ou moins de régularité suivant qu'elles sont douées d'un caractère plus ou moins docile à l'appel du divin ou qu'elles ont encore à lutter contre la violence des passions qui cherchent à les ramener à la terre.[1] Von Arnim a cru pouvoir étayer sa théorie

[1] 591 C : *προσνηχομένας* ; 591 D : *καταδυομένους* ; F : *ἀχλύν τινα καὶ ζόφον ὥσπερ πηλὸν ἀποσειομένους ... ἐπαναπλεούσας ... ἀποσαλευόντας ὥσπερ τοὺς τὰ δίκτυα διασημαίνοντας ... φελλούς.*

[1] Il est curieux de constater que dans Plutarque comme dans les tablettes orphiques, la direction de droite est considérée comme celle qui conduit l'âme vers le bien. On peut rapprocher *περιάγοντας ἐπὶ δεξιὰν* de *ἀλλ' ὅποταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἠελίοιο, δεξιὸν εἰσιέναι πεφυλαγμένος εὖ μάλα πάντα* et de *χαῖρε, χαῖρε δεξιὰν ὁδοιπορῶν* cité Rohde, *Psyche*[5], II, p. 220, n. 4.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

en la rapprochant d'un passage du *De sera numinis vindicta* qui présente cependant, comme nous allons le voir, de notables différences. Dans le *De Genio*, en effet, il est question, depuis la phrase *οἱ δ' ἄνω διαφερόμενοι κ.τ.λ.* des âmes des bons, qu'ils soient vivants ou morts, puisque, dans un comme dans l'autre état, l'étoile divine de leur âme ne cesse de briller. Dans le *De vindicta*, au contraire, il est uniquement question des âmes des morts, comme le montrent 563 F *τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων* et 564 C : *ἀποθανεῖν γάρ, ἔτι παιδὸς ὄντος*. C'est par erreur que von Arnim, dans le *De vindicta*, a attribué aux âmes des bons un mouvement alternatif en haut et en bas, les âmes des bons, au contraire, montent avec une rapidité prodigieuse vers les hauteurs (564 A : *τὰς μὲν ἐκπηδᾶν ἐλαφρότητι θαυμαστῇ καὶ διάττειν ἐπ' εὐθείας ἄνω*). Ce sont les âmes des mauvais qui ont ce curieux mouvement irrégulier que Plutarque compare à celui d'un fuseau. Ce sont elles qui poussent des cris indistincts de souffrance et de crainte; ce sont elles que les âmes resplendissantes des bons cherchent à éviter (564 B). Une autre différence entre les âmes des bons et celles des méchants est que les premières sont en pleine possession de leur conscience, tandis que les autres sont inconscientes (564 B : *αἱ δ' οὔτ' ἤκουον οὔτ' ἦσαν παρ' ἑαυταῖς ἀλλ' ἔκφρονες καὶ διεπτοημέναι*). Le parallélisme des pensées dans le *De vindicta* et le *De Genio* montre qu'on aurait tort de toucher à la leçon *οἱ δ' ἄνω διαφερόμενοι* (591 F), qui correspond exactement à *διάττειν ἐπ' εὐθείας ἄνω* (564 A). La comparaison 592 A ne porte pas sur le mouvement du liège agité par la vague, mais bien sur ce mouvement si caractéristique du liège entraîné par le poisson qui se trouve dans le filet. La comparaison est, dans Plutarque, d'autant plus heureuse que le progrès de l'âme est conditionné par la vie terrestre de l'homme. Timarque, du point où il se trouve, ne voit pas la terre, ne voit pas les hommes, il n'observe que le résultat de leurs actes sur la partie immortelle de leur âme, de même que, dans une barque, on ne voit pas les poissons prisonniers dans le filet, mais qu'on devine leur existence au

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mouvement qu'ils impriment au liège qui flotte sur l'eau. C'est là une observation que toute personne qui habite au bord d'un lac aura eu l'occasion de faire. Il est intéressant de constater que le mouvement irrégulier et saccadé que Plutarque donne aux âmes des mauvais dans le *De vindicta*, il le donne aux âmes des bons dans le *De Genio*, mais aux âmes de ceux qui ont encore à lutter contre leurs passions. Il semble, du reste, qu'entre les deux mythes, il y a une différence de point de vue, que l'âme de Timarque s'était élevée beaucoup plus haut que celle de Thespesios, qu'il a vu, plus bas que lui, les âmes de ceux qui deviennent des daïmons, tandis que pour Thespesios, au contraire, les âmes des bons s'élèvent plus haut que lui (564 B : *ἄλλαι δ' ἀνωθεν ἐν ἀκρῳ τοῦ περιέχοντος ὀφθῆναι*). Si l'on y réfléchit, il n'y a là rien qui doive nous étonner et l'on y découvre une preuve de plus de l'étroite parenté qui réunit les deux mythes. La différence de point de vue entre les deux mythes provient, en effet, de la différence des caractères entre les deux personnages qui furent l'objet de ces révélations, Timarque et Thespesios. Je ne puis, en cela, partager l'opinion de von Arnim (p. 17-18) qui croit que ces deux personnages ont été inventés par Plutarque, je crois au contraire qu'ils faisaient partie intégrante du mythe, et que Plutarque les a empruntés à sa source. Il a pu leur ajouter, peut-être, quelques traits, faire, par exemple, de Timarque un originaire de Chéronée, par patriotisme local, mais il n'a certainement pas imaginé leur caractère. Timarque était un jeune homme de bonne naissance, un disciple de Socrate qui commençait à prendre goût à la philosophie (590 A), Thespesios, au contraire, avait mené longtemps une vie débauchée, avait dilapidé toute sa fortune et n'avait changé de vie qu'après la révélation que lui avaient envoyé les dieux. On comprend aisément, dès lors, que l'âme de Timarque, plus légère, moins alourdie par les vices, ait pu s'élever plus haut que celle de Thespesios. Une autre différence, que je crois voulue, existe entre les deux mythes. Timarque est descendu de plein gré dans l'antre de Trophonios, c'est involontaire-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ment, sans qu'il l'ait mérité, par l'effet de la volonté mystérieuse et fatale des dieux que Thespesios peut apprendre tout en demeurant vivant, ce qui se passe dans l'au delà (564 C: *μοίρᾳ τινὶ θεῶν ἥκεις δεῦρο τῷ φρονοῦντι*). Voilà pourquoi il devra changer de nom, il s'appelait Aridée, il s'appellera désormais, en signe de la grâce qu'il a reçue des dieux, Thespesios, c'est-à-dire « le divin ». Il y a là une idée qu'on retrouve souvent, dans différentes religions: changeant de vie, l'homme doit aussi changer de nom, comme s'il existait un lien étroit entre l'être intérieur et le nom.

Timarque a pu s'élever, donc, extrêmement haut,[1] il a pu voir la partie immortelle de l'âme humaine, ce que Plutarque appelle le daïmon, cherchant à se débarrasser des liens de la chair. C'est son propre daïmon, d'après von Arnim (p. 21), qui lui a donné des enseignements, donc une partie de sa propre âme. Von Arnim croit distinguer là une contradiction avec les discours de Simmias ou de Théanor où il semble que l'inspiration prophétique vient d'âmes différentes de nos âmes.

Il me semble, en réalité, que la contradiction signalée par von Arnim n'est qu'apparente. Rien ne prouve que la voix qui s'est adressée à Timarque est celle de son propre daïmon, il est au contraire beaucoup plus plausible d'admettre que c'est celle d'un de ces êtres secourables dont parle Théanor (593 D) qui, débarrassés de la nécessité de se réincarner, suivent cependant avec sollicitude les efforts de ceux dont l'âme s'éveille à une vie supérieure et se plaisent à les guider par le chemin qu'ils ont suivi eux-mêmes. Si l'on veut bien se reporter à la théorie de la *μεταβολή* que nous avons exposée plus haut (p. 67-68), on verra qu'elle est susceptible de résoudre la contradiction qui avait arrêté von Arnin. Chaque homme possède un daïmon, donc une partie de son âme

[1] La différence des niveaux atteints par Timarque et Thespesios résout la difficulté signalée par von Armin p. 21 : « man muss sich wundern, dass die schlecht erzogene Seele des Thespesios zu diesem raschem ungehemmten Aufschwung fähig gewesen ist ». Thespesios a été l'objet d'une faveur tout à fait exceptionnelle.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

immortelle, non sujette à la corruption (591 E). Mais si chaque homme *a* un daïmon, il n'*est* pas nécessairement un daïmon. La plupart ne se doutent même pas de l'existence en eux-mêmes de cet élément divin et permanent. Suivant les propres paroles de Plutarque, ils sont « tout à fait plongés dans leurs corps. » Il est d'autres hommes, au contraire, chez qui le daïmon commence à s'éveiller, ils deviennent conscients de leur daïmon qui, dès lors, peut faire entendre sa voix. Tel était, par exemple, Hermodore de Clazomène (592 C). Ces êtres intermédiaires entre les hommes ordinaires et les daïmons proprement dits, jouissent d'une conscience plus vaste, possèdent une intuition, des pouvoirs qui sembleraient extraordinaires à un homme ordinaire, ils peuvent sortir de leurs corps physiques, de nuit et de jour, et rapporter ensuite ce qu'ils ont vu dans des contrées éloignées, ce sont ceux-là que l'on nomme des devins. Timarque n'était certainement pas encore à ce stade-là, il est plus vraisemblable d'admettre que c'est un daïmon différent de lui qui l'a instruit sur les vérités de l'au delà. Socrate, au contraire, était à un niveau plus élevé, il lui arrivait par conséquent d'entendre la voix de son daïmon.

Le mythe de Timarque présente encore un autre trait fort caractéristique. Plutarque dit en termes très nets qu'il existe certains moments favorables pour la mort.[1] A ces moments-là, la lune elle-même ramène les âmes qui remontent de la terre et les aide à échapper au courant du Styx qui pourrait les précipiter vers le Hadès, c'est-à-dire vers la terre. En d'autres termes, il existe des moments plus favorables pour la mort que d'autres et ceux qui ont la chance de mourir à ces moments-là sont aidés par la lune elle-même qui les attire à elle, de sorte qu'ils n'auront plus besoin de s'incarner de nouveau. Or, il existe un passage de la Baghavad-Gîta qui présente une idée absolument semblable.[2] Le voici d'après la traduction E. Burnouf:

[1] 591 C. La vraie leçon, comme l'a vu von Armin, p. 28, est celle des manuscrits : *ἡ τῆς γενέσεως τελευτή*.

[2] *La Baghavad-Gîta*, éd. E. Burnouf, p. 76. (Yoga de dieu indivisible et suprême VIII, 23-25). Librairie de l'art indépendant.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

« En quel moment, ceux qui pratiquent l'Union, partent-ils pour ne plus revenir ou pour revenir encore ? C'est aussi ce que je vais t'apprendre, fils de Bhârata. Le feu, la lumière, le jour, *la lune croissante*, les six mois où le soleil est au nord, voilà le temps où les hommes qui connaissent Dieu se rendent à Dieu. La fumée, la nuit, *le déclin de la lune*, les six mois du sud, sont le temps où un Yôgi *se rend dans l'orbe de la lune*, pour en revenir plus tard. Voilà l'éternelle double route, claire ou ténébreuse, objet de foi ici-bas, conduisant, d'une part, là d'où l'on ne revient plus, et de l'autre, là d'où l'on doit revenir. »

Comment expliquer ce parallélisme ? Faut-il admettre une influence de la Baghavad-Gîta ou, en général, de la pensée hindoue sur la source du mythe de Timarque? Faut-il admettre, au contraire, que les Grecs et les Hindous sont arrivés indépendamment à des conceptions semblables ? C'est ce que je ne saurais affirmer d'une manière certaine. Qu'il me suffise de relever ce rapprochement qui me semble assez surprenant si l'on considère surtout que la Baghavâd-Gîta fut composée plusieurs siècles avant Plutarque.

Von Arnim ne s'est pas contenté d'étudier les mythes du *De Genio* et du *De vindicta*, il a donné du mythe du *De Facie* une analyse qui réfute d'une manière absolument convaincante les arguments que Heinze avait apportés pour démontrer que Posidonius et Xénokratès étaient la source de Plutarque. Je ne saurais, cependant, être d'accord avec lui, lorsqu'il affirme (p. 59) que le début du chapitre 30 est en contradiction avec le reste du mythe. Le séjour sur la terre n'est considéré comme une chose épouvatable que lorsque l'on est obligé de s'y revêtir d'un corps, c'est alors seulement que c'est une punition. Les daïmons qui inspirent les oracles sont invisibles, leur activité n'est pas un châtiment ; il n'est dit nulle part, du reste, que leur activité ne s'exerce que sur la terre et que c'est là seulement que se produit la séparation entre le *νοῦς* et la *ψυχή*. Il semble, au contraire, que l'auteur du mythe considère l'existenee des daïmons comme une vie

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

(Cf. 942 F et 945 A : *βίον*) beaucoup plus longue que celle des hommes;[1] ces daïmons n'ont pas de corps physique, mais uniquement un corps formé de la substance de la lune, leur activité peut s'exercer à la fois sur la terre et sur la lune. S'ils commettent quelques fautes, ils doivent, comme châtiment, réapparaître sur la terre, mais revêtus, cette fois, de corps humains. C'est ainsi du moins que je comprends le début du chap. 30. Il est curieux, cependant, de constater que le *De Facie*, du moins à son début, semble se faire une idée moins élevée des daïmons que le *mythe de Timarque*. Alors que, pour ce dernier, devenir daïmon semble presque être le plus haut point que puisse atteindre un homme et qu'il ne fait qu'une brève allusion à des stades supérieurs et aux « îles » habitées par les dieux (591 A et C : *αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι νῆσοι θεοὺς ἔχουσι*), dans le *De Facie*, au contraire, on ne leur attribue qu'une vie facile, mais ni heureuse, ni divine (942 F).[2] Cette conception ne se trouve cependant qu'au début, elle est en contradiction directe avec 943 C où l'on parle de la joie des âmes pures qui sont arrivées dans les régions supérieures de l'air, joie semblable à celle des initiés ; elle est en contradiction également avec 944 E où l'on parle des fêtes et des honneurs rendus à certains daïmons, ce qui ne s'expliquerait guère s'ils se contentaient de mener une vie « ni heureuse, ni divine ».

L'essentiel du mythe, comme semble le montrer l'interrogation faite 942 F, est la question de la deuxième mort, qui est donc la mort des daïmons. De même que, après la mort d'un homme, il reste un cadavre composé de matière physi-

[1] Cette idée du parallélisme entre la vie des hommes et celles des daïmons pourrait bien remonter à Xénocrate. V. *De Defectu*, c. 19 ad fin.

[2] Si je ne suis pas d'accord avec von Armin en ce qui concerne la contradiction qu'il signale au début du chap. 30, touchant le séjour sur la terre des daïmons, je crois cependant qu'il a eu raison de dire (p. 61) que la phrase concernant les *σώφρονες μετὰ σχολῆς ἀπράγμονα καὶ φιλόσοφον στέρξασαι βίον* (945 A) s'accorde bien mal avec l'activité pratique déployée par les daïmons au début du chap. 30. Elle s'accorde au contraire assez bien avec le *ᾄστον βίον* de 942 F.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

que, après la mort d'un daïmon, donc après que son νοῦς s'est séparée de sa ψυχή, il reste encore un cadavre de matière lunaire qui se dissocie peu à peu dans la matière ambiante. Mais, lorsque le daïmon a fait preuve de passions violentes, ce cadavre a plus de peine à se dissocier, ou bien il continue à subsister, comme en une vague rêverie, repassant les plaisirs de sa longue existence, ou bien même il cherche à s'incarner de nouveau sur la terre. La lune, cependant, cherche par tous les moyens à éviter de nouvelles incarnations de ces entités, car l'incarnation terrestre d'un daïmon dépourvu de νοῦς amène les calamités les plus épouvantables.[1] Telles sont les singulières théories que contient le *De Facie*. Comme nous l'avons dit plus haut (p. 65), elles ne semblent guère cohérentes, mais il est bien difficile d'arriver à les séparer en leurs différents éléments.

[1] Les noms mêmes choisis 944 D-E, F, 945 B, semblent bien indiquer qu'il est question des daïmons et non des hommes, cela conformément à la théorie exposée *De Iside*, 360 D-E, qui attribuait aux daïmons toutes les légendes mythologiques.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

INDEX GÉNÉRAL

Pages

Abaris 91
agnus castus 33
ἄκουσμα 80
ἀκουσματικοί 17
Alexis 10, 17
Amycla 41
Anaxilaos de Larissa . . . 22
ànes. 76
Antiphane 18
Apollonius de Thane . . 88, 91
Apulée 8, 77
Aristophane 17, 59
Aristophon . . . . . 10 ss.
Aristoxène 90
Arnim, von . . . . . 94 ss.
Bhagavad-Gita 99
Boirac 36
Basilique de la Porta Maggiore 23, 39
Cagliostro 36
Castor 62
Cicéron 59
Cratinus le jeune 10
Cumont 23, 71
δαίμων . . . . . 61, 101 ss.
Damon 49, 90
Danaïdes 79
Dicéarque 57
Égypte . . . . . 74 ss., 85
Euboulos 51
Euripide 59
ἐχεμυθία 40
Franc-Maçonnerie 51
François d'Assise 46
Gatilier 33

Pages

Héraclide Pontique . . . 92
Hermétisme 8, 68
Hermodore de Clazomène. 56, 99
Hipparque 20
Jamblique . . . . 31, 87 ss.
Kipling 37
Kleinias de Tarente . . . 50
κοινωνία 42
κονίσαλος 14
Leconte de Lisle 7
Lucius 26, 38
Lysis 20, 29
μαθηματικοί 16
μεταβολή 68, 98
métempsychose 83
Miltiade. 51
Mythe de Timarque . . 55, 94
Nicomaque de Gérasa. . . 88
Nigidius Figulus . . . 21, 36
Oknos, légende pythagoricienne 77
onéiromancie . . . . 30 ss.
orphisme 44, 69, 85
Philostrate 91
Phintias. 49, 90
Pindare 46
Platon 52
Plotin 71
Plutarque . . . 24, 73, 94 ss.
De facie in orbe lunae 64, 100. — *De genio Socratis* 29, 55, 94. — *De sera numinis vindicta* 35, 66, 96. — *Quaestiones Convivales* VIII, 7, 8; 25.
Polygnote 77

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Pages

Porphyre 71, 90
Posidonius d'Apamée 19, 57, 61, 63, 94
Psyché 77
Pythagoriciens :
végétarisme, 10, 25, 41, 45, 76, 92 — silence, 11, 25, 38, 40 — simplicité des vêtements, 11 — abstention des boissons alcooliques, 13, 74 — dédain des exercices physiques, 14 — piété, 16 — situation sociale, 18, 21, 24, 39 — rapports avec le monde extérieur, 25, 38 — comparaison avec les chrétiens, 41 — ésotérisme, 20, 26 — principe d'autorité, 20 — croyance à la réincarnation 27, 30, 59 — intérêt pour les sciences psychiques, 22 — connaissance de l'hypnotisme, 35 — onéiromancie, 30, 32 — importance des tombeaux, 32, 34 — assimilent la terre aux enfers 58, 65, 82 — légendes pythagoriciennes, 46 — croyance à la « parenté de tout ce qui vit », 43 — parenté avec les dieux, 44 — parenté avec les animaux, 45 — parenté entre les hommes, 49.

Pages

Rohde 87
Sisyphe 79
Strabon 59
Styx 56, 95
συγγένεια 42
syncrétisme 85
Tennyson 37
Theanor 29, 39, 69
Thestor de Posidonia . . . 50
Thespesios . . . . . 97 ss.
Thucydide 46
Timarque . . . . . 97 ss.
Varron 22
Vatinius 22
Xenophane 46
Zeller 10, 26

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

TABLE DES MATIÈRES

Pages

CHAPITRE I. — Le pythagorisme comme mouvement religieux 7

CHAPITRE II. — Le problème des destinées de l'âme d'après le néo-pythagorisme 55

CHAPITRE III. — Le pythagorisme dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque 73

APPENDICE A. — Les sources de la *Vie de Pythagore* par Jamblique, d'après Erwin Rohde 88

APPENDICE B. — Notes sur quelques mythes de Plutarque . . 94

INDEX GÉNÉRAL 103

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel.

EN VENTE :

Fascicule I. — Max Niedermann, *Contribution à la critique et à l'explication des gloses latines.* 1905. Fr. 5 —

Fascicule II. — Arthur Piaget, professeur à l'Université. *Le miroir aux dames*, poème inédit du XV^e^ siècle. 1908. Fr. 7 —

Fascicule III. — Paul Vouga, *Essai sur l'origine des habitants du Val-de-Travers.* 1907. Fr. 5 —

Fascicule IV. — A. Lombard, professeur à l'Université, *La querelle des Anciens et des Modernes; l'Abbé Du Bos.* Étude suivie d'une notice bibliographique. 1908. Fr. 5 —

Fascicule V. — Jean Hurny, docteur en philosophie, *Le Procès de 1618. Différend entre le Prince Henri II d'Orléans-Longueville, les Bourgeois de Neuchâtel et les Bernois.* 1910. Fr. 6 —

Fascicule VI. — Arthur Piaget, professeur à l'Université, *Le Congié pris du siècle séculier*, de Jacques de Bugnin, poème du XV^e^ siècle, publié avec une introduction. 1916. Fr. 5 —

Fascicule VII. — Max Niedermann, *Essais d'Étymologie et de Critique verbale latines.* 1918. Fr. 8 —

Fascicule VIII. — F.-Ed. Schnéegans, *Épîtres en vers de Jehan Picart, seigneur d'Estellan, et de ses amis*, publiées avec une introduction. 1920. Fr. 8 —

Fascicule IX. — Georges Méautis, professeur à l'Université, *Recherches sur le Pythagorisme.* 1922. Fr. 6 —

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

6Jan'61EM

RECD LD

JAN 6 '61 10 AM

18May'64LE RECEIVED BY

NOV 17 1974

17Oct'65 CIRCULATION DEPT.

RECD LD

OCT 4'65-12 M

DEC 12 1974

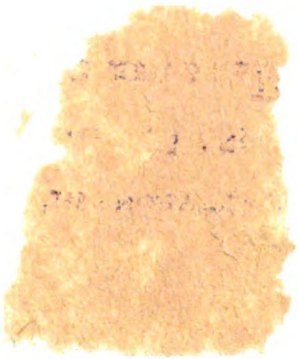
LD 21A-50m-4,'60
(A9562s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C081002515



Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA